٧٨١١

# نهاية السول الى غاية السؤول في علم الاصول

ع
٢١٦,١
ع

محمد بن عبد الرحمن الديبكا

٢١٦ا
هـ.ي

هداية العقول الى غاية السول في علم الأصول،تأليف اليمني،الحسين بن الامام القاسم-١٠٥٠هـ.كتب سنة ١٠٨٠هـ .

٢١٥ق ٣٣س ٣٠×٢١سم

نسخة حسنة ،خطها نسخ معتاد،بأولها أرجوزة

٢٨١١
عب

نظام السلوك لابن نباته ومنظومه لمحمد بن هاني المغربي ونقول في الفقه .

الأعلام (ط٤) ٢:٢٥٢ الجامع الكبير بصنعاء/الغربية : ٣٤٧

١- أصول الفقه الاسلامي أ- المؤلف ب- تاريخ النسخ جـ- شرح غاية السول في علم الأصول .

كتاب حصر ايه العقول
الى غاية السول
في علم الاصول للامام
المنصور سنة ١٠٢٠

هذا من كتب الوالد
العلامة الحجة عبد الواسع
ابن يحيى الواسعي

مكتبة
محمد بن عبدالرحمن العبيكان
الخاصة
رقم التصنيف : 2 516 ط
رقم التسلسل : 156
تاريخ الورود :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
مالك يوم الدين

رحمه الله تعالى

ومن الاستحسانات المرجحة التي لو ادركها الشريف تطفل على ابياتها و اعترف انها للصادح صدا حانها ارجوزة الشيخ جمال الدين
ابن نباتة الموسومة بنظم السلوك في مصايد الملوك وهي التي امتدح بها الملك الافضل بن الملك المويد صاحب حماه وكان قد لقب قبل
الافضل بالمنصور قال رحمه الله تعالى ه اثنى سنا الروض على فضل السحب واشتملت بالوشي ارداف الكثب
ما بين نور مسفر للثام زهره يضحك في الاكمام ان كانت الارض لها ذا خاير فهي لعمري هذه الازاهر ه
قد بسطتها راحة الغمايم بسط الدنانير على الدراهم احسن وجه الزمن الوسيم تعرف فيه نضرة النعيم
وجيد اوادي بحماة الرحب حيث زها العيش به وطيب ارض الشام والهناء والمرح والامن والهنا ورايات الفرح
ذات النواعير سقات العرب وامهات غصفه والاكب نظمت نوح الحمام الهتف ايام كانت ذات فرع اهيف
وكلها من الحنين قلب فكيف لا في الما فيها صب لله ذاك السفح والوادي الجدب فلما معشول الرضاب مطرب
يصبو بها الراكب فيكف الشارع ومجد العاصي فيكف الطايح اذا انضرت للربا في النهر فارق عن الربيع اوعن جعفر
محاسن تلهي العيون والفكر ربيع روضات وشجر وصعر امام كل منزل بستان وبين كل قرية مبدان
امارات الورق في الاوراق حاذت القلوب بالاطواق فبادر اللذة يا فلان واغتنم متى امكنك الزمان
ولا نقل مشتاق ولا مصنف فكل اوقات الهنا تشرف كل زمان يتقضى بالجدل زمان عيش كلما دار اعتدل
احسن ما اذكر من اوقاته وخير ما انت من لذاته بيرق نا للصيد فيه والقنص وجوزنا من مرة اخلا الفرص
واخذنا الوحش من المشارب نفطنا في الطير فوق الواجب لما دنا زمان رمي البندق سرنا على وجه الثرى المشرق
في عصبة عادلة في المحكم وعلمة مثل بدر التم من كل مبعوث الى الاطيار نظله غمامة العقاب
قد حمد القوم به غبا السفر عند اقتران القوس من يديه لو لا جذار القوس من يديه لخت الوبف على عطفيه
في كفة مخضبة الاوصال فالجة الاعمار كالهلال زهرا خضرا الاهاب منجبه هما نوت بين الرياض المحتبه
فاغرة الافواه بالاطيار طالبة لهن بالاوتار كانها بين المياه نوت اوحاجب بما يتا مقرون
لها بنات بالهنا معروفة من طينة واحدة مخلوقة سامحة لما تتبر الامر مع انها مثل الجبال صم
كانها في الطير منها هاربة خلف الشياطين شهاب ثاقب واها كانها شهب مراة تخطف شاهبة بالحرم من تعرف
حتى تولنا كمان موثق اخوان صدق اجدوا الملق فباله في الحبس من يحل مراد جد ومراد هزل
للطير في مياهه مواقع كانها من حوله فواقع فلم نرك من ل كريم نوري حديث الرمي عن قديم
حتى طوى الافق رداء الورس والتقم المعرض شمس التمس وذر مدة الجو في نواقف واتسجت جود السما بالنطف
وابتدر القوم الى المراصد مساهر الليل التمام الساعد كالليث يصد فكعه بازقم والبدر يرمي في الدجا بانجم
بين الطيور في مداها سايره اذا هم من عينه بالساهرة واقبلت تاكل الطيور على طروس الجو كالسطور
فحتك السطور في المهارق منقوطة الاحرف بالبنادق من كل نم حق ان يسمى ضياه المشرق بدر التم
تخاله من كل عين قد نجا طرة صبح تحت اذيال الدجا وكل كركي حسن اوسامه تخاله في افقه عمامه
تلوحه اقرنة دكنا من دونها الفلقة غراء نقدمها انيسة ماونة تابعة من كل وصف احسنه
يجني لها الاكل خبر ما جنى واحسن الاكول ما تاونا ورب قام عليه حرح كانه على نضار يدرج
والقنص من حض الجبال تبر له بابراج السماء وكر محرسراه عقاب كاسمه حافظه والطيور ناصبه
اذا مضت حملتها المحرصه تواصلت خيوطها المنقضه بكل كركي سريع السير كانه طيف خيال الطير
تحت عريف فاستدل المحتلا مقدما على الخرانيق الحلا وبيض الطير يسمى رما كمرات مثل نونه منسجما
نجعه سبطر قوي محره في الطير موسوي هذا وكم دي نطر ممناد بنعت في الواحب بالعنان
اسود الالمعة في الصدر كانها نور الهدى في الكفر ولم نزل قسيبنا الضواري نصيبها باعين الاوتار

حتى غدت

حتى غدت داميه النحور ساقطة منا على الخبير كانها وهي ادنا فرخ لدى محاربت الفتى نكح
واصبحت الجيار ناقد حصلت ولم تسل باي ذنب قتلت مستبعا وجه العنى وجد النحر وكل وجه مهما وجه اغر
يا لك من صيد مفق العين مرضى الصحاح وهو دو وجهين لم يرض ما فام الاماني حتى سعناه نصيد ثاني
صيد الملوك الصيد بالكواسر والخيل في وجه الصحاح التافر ذاك الذي صبواله الجوارح وهي الى الطلابه طوامح
واقعة بالرزق حيث كانا تحدو اخماصا وترح بطانا سرنا على اسم الله والمناجح نعوم في الاقطار بالتسوايح
خيل لحادي الصيد حيث مالا كانها لا اصحابه ضلالا تجري بها اوابد لا تنبح فكيف لا ترجى الرياح الارح
تحفها من فوقها علمان كانهم لدى حجها اغصان قوك في سما الملبس كواكبا طالعة في الاطلس
منظومة الاوساط بالشلاح وكل عضب ذرب المقاطع تحرف الهامر عن المواضع
على يد الساير منهم زاده بان قوم من قوة اده قد كتبت في صدره حروف تقوى بها نفوذه الصيوف
وكل شاهين شهي المرتقا كبار قنا طار وصوف قدها بينا نراه واهبا الصيد معتصما بابه وكيدها
حتى نراه عاية امن افقه ملتزما طايرا في عنقه افلح من كان على يسراه حتى غدا حاسلة مناه
تلك بذا لا تعرف الاعدا لاجل ذا سميت بسارا وكل صقر مسبل الجناح مواصل الغدو والرواح
ذو مقله لها ضرام واقد يكاد تشوي ما يصيد الصايد كانما المخلب منها منجل لحصد اعمار الطيور مرسل
يا حبذا الطيور وحد ولعب تهوي الى الارض والافق ثبت من شغفر على المدى الشان معظم الاخبار والعيان
يصحب خلف الزرق ليس يمهله كانه من السما يستجهله ومن عقاب باسها مروع كانها للطير حين يصرع
كم حلت لطاير من وهن وكم اتوكم فذا اهلكت من رب وحبذا الكواسر الكواهي عديمة الانظار والاشباه
مخصوصة بالطرد القديم جد باظهر الذنب الرقيم ذاك لعمري جيد للراي بعدل ملك القاعة الحدبا
هذا وقد تحقرت اغداد تحمها الكلاب والقياد من كل محمد عند ذي الجمله اذا راشخص نهاة عبله
مبارك الاقبال والاعراض مستقبل الحال بنا ماضي كانه ممن حذا الكتابه قد اخرف الانجم في اهابه
له على مسايل الحقوق خط لخط الالفات الجون ما ابصر المنصر خطا مثله وكيف لا في الخط لابن مقله

لم يتم في الاصل

هذه القصيدة لابي الفتح محمد بن هاني المغربي الاندلسي المتوفى سنة ٣٦٢ في مدح ابي الفرج

فتقت لكم ريح الجلاد بعنبر ... وأمدكم فاق الصباح المسفر
وجنيتم ثمر الوقائع يانعا ... بالنصر من ورق الحديد الأخضر
وضربتم هام الكماة ورغمتم ... ببيض الخذاريف بكل ليث مخدر
أبني العوالي السمهرية والسيوف ... المشرفية والعديد الأكثر
من منكم الملك المطاع كأنه ... تحت السوابح نسر في جمهر
ألقاية الخيل العتاق شوازبا ... خزرا إلى لحظ السنان الأخزر
شغت النواصي حشرة أذانها ... قب الأياطل طامحات الأنسر
تنبو سنابكهن عن عفر الثرى ... فيطأن في خد العزيز الأصعر
جيش تقدمه الليوث وفوقها ... كالخيل من قصب الوشيج الأكسر
فكأنما سلب القنا صم ريشها ... مما يشق من الجناح الأكدر
وكأنما أشعلت قناه بيارق ... مثالثا أو عارض متعنجر
تتبدى ألسنة الصواعق فوقه ... عن ظلتي مزن عليه كنهور
ويقوده الليث الغضنفر معلما ... في كل شنن اللبد تين غضنفر
تجر الدبور مع القبول وسار في ... جمع المهرقل وعزمة الاسكندر
في فتية صدأ الدروع عبيرهم ... وحلوقهم علق النجيع الأحمر
لا يأكل الترحات يتلو طعنهم ... مما عليه من القنا المتكسر
أنسوا بصمران الأنيس كأنهم ... في عنفري البيد جنة عبقري
يخشون بالبيد القفار وإنما ... بلد البنا في الباب المقفر
فدواله الصنديد يحير عنهم ... وأسامة الصيد بغ أصيد مخير
قد جاوروا الأسد الضواري حولهم ... فإذا هم زأروا بها لم تزأر
ومشوا على قطع النفوس كأنما ... تثني سنابك خيلهم في مرمر
قوم يبيت على الحشايا غيرهم ... ومينتهم فوق الجياد الضمر
ونظل نسبح في الدما فثيابهم ... فكأنهن سفاين في البحر
فحياضهم من كل لبدة قسور ... وحنا مهم من كل ليدة قسور
من كل أخضر كالح ذي لبدة ... أو كل أبيض واضح ذي مغفر
جمع من الأعراب إما أنهم ... يردون ما الأمين غير مكدر



داحوا إلى الأمر الذي عنيته ... وعدوا الى الطيب الكتيب الأعفر
طردوا الأوابد في الغداة فطردهم ... للأعوجية في مجال العنبر
ركبوا إليها يوم لهو قنيصهم ... في ريقهم يوم الخميس المقمر
إنا لتجمعنا وهذا الحي من ... بكر أذمة سالف لم تخفر
أخلافنا فكأننا من نشبة ... ولدانا فكأننا من عنصر
الآسين من الجلاد الهدما ... أغناهم عن لامة وسنور
لي منهم سيف إذا جرد نه ... يوما ضربت به رقاب الأعصر
وفتكت بالزمن المدجج فتكة ... براضي بوم هجاين ابن المنذر
صعب إذا نوب الليالي استصعبت ... متمرد للحادثات المنمر
فإذا عفا لم تلق غير ممكن ... وإذا سطا لم تلق غير معفر

الحمد لله قال القطب في شرح الشمسية في الفصل الاول من القول الشارح الدلالة الوضعية يعني اللفظية هو كون
اللفظ بحيث اذا تخيل فهم معناه للعلم بوضعه قال الشريف في الحاشية فان الدلالة المعتبرة في هذا
الفن ملاحظة كلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فاصحاب هذا الفن
لا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اصحاب الرؤية والاصول انتهى

الحمد لله توفي اق حي الفاضل العابد الحسين بن عبد الله على حنش بذي بين ليلة الثلاثاء
لليلتين بقيتا من شهر ربيع الاخر سنة ١١٩٧ وارخه بعضهم عفا الله عنه بابيات منها

بشراكم بالخير فالتاريخ ٣٤ في ٩٠ جنة الخلد ٨٦ الحسين ٦٦٨ قد ١٨٩ نزل ١٠٤ ٨٧

١١٩٧

الحمد لله
نسبه الى بلد ريقال له كعب الاحبار بفتح
كعب الحبر بالكسر ولا يقال كعب الاحبار ثلثة من الاربعين والاخرين
فانه لحن بالاخبار في اخبار الاربعين والاخرين الموسوي الحسيني
بنات الشريف عباس بن علي بن نور الدين والاولاد السعد علي
وهو عم علي بن مصطفى بن علي بن عبد الله الاثنا عشر قصة الحمد زاده
مصطفى في جنتا ٥ نعم ذلك كله الا الاثنا عشر قصة الحمد زاده

نسبه الى بلد ريقال له الكعبة
نسبه الى قبيلة ٥ قاله الجوهري

الحمد لله
ابو القسم البلخي

الحمد لله قال القاضي العلامة الحسن بن يحيى المرتضى في شرح الغاية في اجماع اهل البيت عليهم السلام بدليل قوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا الاية قوله وما يريد الله من افعاله واقع قطعا يقال عليه هذا مسلم لكن
يحتمل ان تكون ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم عنه مقيدة بان يكون ذلك باختيارهم ولا منافاة
بين ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله ان لم يختاروه كما ذكرته العدلية في تعلق ارادته تعالى بطاعة
العباد وعدم حصولها منهم ان لم يكن اختيار الطاعة منهم مقيدة بما يختارونه لكن لا يحصل تخلف مراده تعالى لعدم
طاعة بعضهم عند عدم اختيارهم لها ونظير هذا قوله تعالى في حق غير اهل البيت وانه يريد ان يتوب
عليكم يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم ٥ لا يقال التقييد لا يدل عليه
لانا نقول الدلالة عقلية في ان افعال العباد اختيارية والتقييد معلوم عقلي على رأي العدلية فيكون ذكر ذلك
في ارادة اذهاب الرجس لا بيانا لكن الحكم من غير تقييد في ايه التطهير ما حصوله في حق الحكم في
جملة تقييد المطلوب لانا نقول مثل ذلك يكون الحكم عليه في ارادة الطاعة من العباد مجردون تقييد ٥
بان يقال بحصولها من دون اختيارهم في حق جملة العباد وجاء منهم مع منافاته المعلوم على رأيهم في
مسألة الوعد فلا من القول بها اختيارية في حق الجملة وعلى التفصيل ينظر في تصحيح الاستدلال على العصمة
وتحقيقه بايه التطهير انتهى ٥ ثم كتب رحمه الله بعد في قول صاحب الهداية ولو سلم الشرط وجب الجمع
يعني بين احاديث دخول النساء واحاديث الدفع لعله يشير الى ان دخولهن في اهل البيت عليهم السلام
لا بالنظر الى ما يريد في ايه التطهير بل بالنظر الى انهن داخلات في مسمى الاهل باعتبار الخصوصية وتوابعها
وذلك لان قوله بعد ما قضى دعاه صريح الجمع يقال على هذا اذا سلم انه قد وقع البيان لاهل البيت عليهم
السلام بقوله صلى الله عليه وآله اللهم هؤلاء اهل بيتي فلا يسلم الاحصول الدلالة بكونه اهل البيت
لا يكون من عداهم كازواجه ليس من اهل البيت وذلك لعدم وجود اداة الحصر في حديث البيان
بل الحاصل الاخبار على ان اشارة اليهم المعينين اهل بيتي اي اهل لهم اختصاص وتلبس به
خصوصية وتصريح فحينئذ لا تفيد ان غيرهم لا اختصاص له به ولا تلبس بل يجوز ان يكون المراد بهم الاتم
بالاختصاص والاحوق على ما هو شأن اصل الاضافة في انها تفيد العهد المعلوم المشهور فلا تفيد ان غيرهم
له اختصاص كاختصاصهم بل يجوز ان يكون المراد بالاضافة التنصيص على ما قد يخفى من كونهم داخلين
مسمى الاهل وترك التنصيص على من عداهم لكان الاشتهار الواقع في الاذهان فلا يحتاج الى البيان
والاخبار ولا ينتقض الى ايضاح من عداهم كازواجه وذلك للفرق بين الاختصاص المستفاد من
الاضافة والخصوص المستفاد من الادوات المعلومة انتهى ثم قال بقال بعد تسليم المراد
من اهل البيت في الاية الكريمة وعدم دخول الازواج والمراد من الاية ومن الاحاديث المبينة لمن عداهم
من اهل الكساء من اين حصلت الدلالة على كون اجماعهم حجة وذلك ان غاية ما اثبتته الاية اذهاب
الرجس وهو ما يستحيث من الاقوال والافعال عن اهل البيت وتطهيرهم تطهيرا ما بحيث لا تتطرق
اليهم المعاصي ولا المخالفة لامر الله تعالى فيكون كلما يأتيه جماعتهم وجلتهم حقا ولا يكون باطلا يعاقبون
عليه وهذا لا يلزم منه ان يكون حجة على غيرهم وليس في الاية ولا في الاحاديث المبينة لمضمونها
الدلالة على ذلك اذ لا يلزم ان يتبع ما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهدا اخر وان
قلنا ان كل مجتهد مصيب والله اعلم ٥

هذا خلاصة كلام القاضي وفيه ان المقام مقام مدح فاكتفى في قوله انما لا يتوجه الا الى ان ارادة الله تعالى
بهم ما وذهاب الرجس عنهم وليس ارادة بهم غيرهم كما قرر في كتب البيان الذي لا يجهل احد يجهل ان يتكلم في
معاني القرآن الذي انزله الله للاعجاز بخلاف قوله والله يريد ان يتوب عليكم فلا حصر ولا منافاة
بين ارادة من احدهما يريد الله ان يتوب عليهم والثانية يريد ان يختار العهد اما الجد من خير
وشر ويكون اختياره لفعله عند المعتزلي او لما يخلقه الله فيه عند الاشعري والامر ظاهر وقد
الحال الى في الكلام بما هو خارج عن تفسير كلام الملك العلام
وما خرج الاية عن مقام المدح وبيان فضلهم تمحقت بلاغتها وصارت من نظم كلام الانام الخالي
عن البلاغة التي يقتضيها المقام ٥ والعجب من ذلك فهمه من حديث البيان ان اهل البيت اي

مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"
الرقم: ٧٨١١ ف ١٦٧
العنوان: هداية المعقول الى غاية السؤل في علم الأصول
المؤلف: الحسين بن الإمام القاسم بن محمد اليمني
تاريخ النسخ: ١٠٠٨هـ
اسم الناسخ:
عدد الأوراق: ٢٦٥ ص
ملاحظات:



الحمد لله من عابه اعودها بالله من عين كل ذي حسد
كم نكت للفضول جوهره وكم لها من يد على الفند

تعليق بالقسم الأول
رسمه ما من محل ما بعد
ما ذكر في ١٩٦٠ م
شرنا هاء براده دش
وبعض فيها وصية محمد
بن يحيى المطري ما يح
بن ٣٠ سوال ...

صارق دول العجب
الفقير الى الله السيد
محمد الحسين بن عبد القادر عفي عنه
شعبان ١٣٢٢

في بلد السيد طاهر
عيسى عبد الفاي
محرم ١٣٧٢

هذا الكتاب بالمدينة
الفقير الى الله
محمد بن يحيى بن
مطهر بن ولاة الله
مولى ...

الحمد لله
تعالى يحيى الذي
وحده الذي قهر عباده
بحمد الله

هذا الكتاب المسمى
في جملة ما حمله من ذات
يعني الوالد العلامة الحبر
شرف الإسلام والمسلمين
الحسين بن القاسم
...

الحمد لله
وحده وحسبه في حاشية المطول ما مثاله وجدت بخط العلامة محمد محمود العباسي
الكرماني ما لفظه نقلت عن خط المصنف لهذا الكتاب لطف الله السمرقندي المشهور بكهواة مولى
فيما نقله عن خط المصنف قال الى فرغت من تأليف شرح الصدر للزنجاني بفرو ماه في سنة ٧٣٨
وأنا ابن ستة عشر سنة فعلى هذا كان مولد الشيخ في سنة ٧٢٢ وفي شرح الشمسية في صفر سنة ٧٤٨
بكاسان وفي شرح العقايد في شعبان سنة ٧٦٨ بخوارزم وفي شرح شرح المختصر في الأصول
في ذي الحجة سنة ٧٧٥ بخوارزم وفي شرح الرسالة الشمسية في جمادى الأخرى سنة ٧٧٢
بسمرقند وفي مقاصد الكلام في عقايد الإسلام وشرحه كلها في ذي القعدة سنة ٧٨٤
بسمرقند انتهى

# كتاب هداية العقول الى غاية السول في علم الأصول

تأليف السيد الامام العلامة من اعرف الكل بفضله وحلمه واغرف الصادر والوارد من معين علمه شرف الاسلام الحسن بن امير المؤمنين المنصور بالله الحسن بن محمد اطاب الله ثراه واحسن جزاه وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم ۞

وكان بالعهد لهذا الشرح في اماكن عديدة ومدة مديدة لشواغل عاقت عن الاقبال عليه والاهتمام به من الحركات الى ثغور الجهاد والتنقل من بلاد الى بلاد ونظر في اسطام امور الجمع وتعيين احكام الشرع فكان ابتداؤه بمحروس شهر ربيع الآخر سنة خمس وثلاث والف سنة والفراغ منه بمحروس شهر ذي القعدة منتصف شهر صفر الخير سنة تسع واربعين والف سنة وطال ما طوى عمله في هذه المدة ولم يكتب العلم قبله بل في اكثر المواطن لم يستصحب الكتب كمثل المحاضرة لصنعا وكمثل السفر الى بلاد تهامة لاستفتاحها والمصارع على محروسة زبيد نحو اثنين سنين ولما اذهب الله اهل البغي وطهرت تلك الجهات بحمد الله تعالى عاد مسطورا مؤبدا الى محروس الدامغ سنة خمس واربعين والف سنة قال عليه السلام فمن نظر الى كتابه هذا وسرحه بعين التعسف والانصاف فرأى من سقم قلم عبارة عن وهم فلوسع العذر فما اعلى تخلو من ذلك الا كتاب الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وما العرض الا تحصيل الثواب اما بجهاد واجب او مذاكرة في علم نافع لتحصيل فائدة وتعيين شاردة وتأليف مسئلة وتصحيح قول وتمهيد اصل وجواب سؤال وحل اشكال وشرح مختصر والله حسبنا ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير ۞

شرعت في سماع هذا الشرح المبارك سلخ شهر ربيع الآخر سنة ١١٩٦
وذلك السماع على سيدي والدي وشيخي العلامة وجه الاسلام عبد القادر بن احمد حفظه الله وامد بفاضل قوته امين كتب العبد الى الله ارجو عبد القادر من كتب العبد الى الله تعالى ... لطف ربه

قال عليه السلام

تهدي الى غايه من الرشد ... هداية للعقول ما ترجت
حكم نظمت للعصور جوهرة ... وكم لها من يد على العصب

وحدت بالعطف قال ابو القسم البلخي المرء اما ان يكون رجلا يريد الفحص والنظر فيعزم عليهما فالواجب عليه ان يصرف سعيه الى طلب الصواب بالبحث والكد والفحص السبب بدم لا يقطع حتى يظهر له الحق بحثه وبعقده ويعزم عليه ويكون من المناضلين عنه المحامين دونه او يكون من ملزمة الجهل فيقف عندها لا يتجاوزها كلما ورد عليه شيء مما حدث قبله الاحتلاف اعتقب ان ما وافق الجهل مما ورد عليه وهو صحيح وما خالفها او نقضها وهو باطل ولا يعين فيما على فيه ولا يتولى ولا يسير الا على الجهل وعلى ما خالفها او وافقها وهذه الجهل التي عليها الجمهور والمشايخ والعجائز والعامة المشتغلة عن تحاورها وزعمها السلمية من التبعد والاختلاف ونفسيرها ان الله تعالى قديم وما سواه محدث وانه حي لا موت وانه واحد لا ثاني معه ولا شريك له وانه لا يشبهه شيء وانه العالم الذي لا يخفى عليه شيء والقادر الذي لا يعجزه شيء وانه عدل لا يجوز حكمه لا يعيب صادق لا يخلف وان كل ما قضاه وقدره ففيه الحيرة والصنع وانه لا صانع لصنعه كله غيره وانه لا حول ولا قوة الا به وان ما شاء كان وان ما لا يشاء لا يكون وان امره نافذ كله في خلقه وانه لا مرد لامره ولا تفاوت في خلقه وانه لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر وانه يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر وانه لا يكلف نفسا الا وسعها وان محمدا عبده ورسوله الى الخلق كافة وان كل ما جاء به حق قال ابو القسم هذا هو الذي من لزمه ثم احسن الكبائر سلم ومن خالفه في في جملة او بعض هذه قال وعليه محمد الله عامتنا واهل بوادينا وقرانا وجبالنا والمشتغلين بصناعتهم وحرثهم وزرعهم منا قال بل عليه جميع اهل ملتنا ما خلي بينهم وبين ما عليه فطرهم ولم ترد عليه الشبه والمغالبة انتهى ذلك مسموعا من المقالات على يدي العبد الفقير الى الله تعالى احمد بن محمد بن حسن بن عقيدة وبالله نستعين لطف الله به

السيد الامام الله بن على الوزير

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول العبد المعترف الى الله عز وجل الغني باعانته على ما عمله وحل الحسين بن امير
الموسوي المنصور بالله المسمى بن محمد لطف الله به وحمل له من التوفيق الى ما امر به قائد اومن
العصمة عما نهى عنه ذائد انه حمد الله على الابد المتصلة المدد بما يحمد ولا يحصى بعدد
والشهادة الناطقة بان لا اله الا هو الاحد الصمد والمنة عنه بالنبوة والرسالة لعبده سيدنا
محمد والصلوة والسلام عليه وعلى الله حفاظ اصول الشريعة بالدليل المعتمد صلوة وسلاما
ما دام اعظم معنى انه ابد وام الابد لما كانت الحاجة الى علم اصول الفقه شديدة وموجبات
العناية به عديدة لانها الاحكام الشرعية عليه واستناد المجتهدين في استنباطها اليه
وكان علما اصليا لا ينتفع به الا اذا عرفت وجوه مسائله بعيون ادلتها وعلم الطرق الى
حل عقد الشبه والاعتراضات بمعضلها وحلتها وكانت كتب اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم
رضي الله عنهم اما مطولة كالمجزي والحاوي والمقنع وغيرها من الكتب التي منها مبدا المباحث
واليها المرجع قد جمعت فاوعت وعمت فاغنت وهي كاسمائها مجردة للناظر عن المصدرة
مقنعة لمحققها الاطلاع فيها على الفوائد الكثيرة جاوبد لما لا يكاد يوجد في غيرها من الكتب
الشهيرة الا ان طلبه زمانا قد تقاصرت همتهم عن استجماع فوائدها وتامل مقاصدها
واقتناص شوارد فوائدها واما مختصرة على اختلاف الطرائق وتباين الحقائق فمنها ما جمع
ايادي الخلافات وروض المسائل جمعا لم يسبق اليه احد من الاوائل ولكنه اغفلها عن ذكر
الحجج والدلائل ومنها ما لم يكن فيه دليل الحجج غير اندنا في بعض الادلة من العمل والنتيج
ومنها ما اقتصر على ذكر دليل المختار ولم يكشف عن غيره شامل الاستدلال عن ان اجمع
كتابا في الاصول كافلا ما يجب من ايراد المعتمد من الحجج كلها جاويا لما تشبث به المخالف من
الشبه وحلها معيارا للترجيح بين الاقاويل والدلائل مجردا مقنعا للناظر في اصول القواعد
وفصول المسائل فاجبت في ذلك مع ما انا فيه من الاشتغال باطفاء نار الفتن العظيمة الاشتعال
من البغاة على اهل التوحيد والعدل والنفاة لفضائل اولي الفضل فلما رغبت منه حمد الله تعالى
على الشرط المذكور تغيير معنى اعوام وشهور وسقل من ثعور الى ثعور جاء حمد الله مع الاستيفاء
وحسن الاحتفاء عن خلل من التنقيح والتوضيح ولا قاصر عما اشتملت عليه مطولات الاسفار
بما حواه من التلميح والتلويح ولكنه دق على بعض الطلبة ما دق من معانيه وخفي عليهم انشا
من قواعده ومبانيه فسالوني ان اوضح لهم ما خفي عليهم من فوائده بشرح مذلل لصعابه ومقيد
لاوابده فاجبتهم الى ذلك تاليا لعنان العزم الى تحليله وتقريبه وتسهيله بعبارة واضحة غير
مطولة مقتصرا في الاغلب على ما يتعين لمن تامله مع الاستعمال ما هو اسبق من تلك الشواغل ونظر
في اصلاح قد كانت اعوق تهاعوامل وارجو من الله الاعانة على اتمامه كما اعان على اصله بلطفه
وكرامه وسميته هداية العقول الى غاية السول في علم الاصول داعيا الى الله ان يهدينا الى الصراط
المستقيم وان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم وحسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو
رب العرش العظيم قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي
جعل شريعته الغراء سراجا وهاجا في ظلم الضلال افتتح الكتاب بعد البسملة بحمد الله

سبحانه ادا لبعض ما يجب وافتتاحا للكتاب الحميد وعملا باحاديث لا تتناهى منها ما اخرجه
الخطيب في جامعه عن ابي جعفر معضلا قوله صلى الله عليه وآله وسلم بسم الله الرحمن الرحيم
مفتاح كل كتاب ومنها ما اخرجه الحافظ عبد القادر بن عبد الله الرهاوي في الاربعين عن
ابي هريرة عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم
اقطع ومنها ما اخرجه الحافظ ابن ماجه عن ابي هريرة والطبراني في الكبير والرهاوي عن
عبد الله بن كعب بن مالك عن ابيه عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال كل امر ذي بال لا يبدا فيه
بالحمد اقطع واخرج ابن حبان والعسكري عن ابي هريرة كل امر ذي بال لا يبدا فيه بحمد الله فهو
اقطع واخرج ابو داود والعسكري عن ابي هريرة كل كلام لا يبدا فيه بحمد الله فهو اجذم فان قيل
ما افتتح باسم الله غير مفتتح بالحمد وبالعكس فلا يمكن العمل باحاديث الابتداء قلنا
الافتتاح امر نسبي يعتبر من حال الاحد في التصنيف الى الشروع في البحث او ينظر الى جهتي
واضافي فيمكن الجمع بينهما احدهما على الاخر فيكون الاول حقيقيا والاخر اضافيا والحمد
الوصف بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم واطلق الجميل الاول لان وصفه تعالى بصفاته
الذاتية محمد له وقيد الثاني بالاختياري لانه لم يسمع حمدت اللؤلؤ على صفاتها بل مدحتها
فالمدح مطلقا اعم من الحمد فان قلت يسلم ان لا يكون ثنا الله على صفاته الذاتية حمدا
له وهو خلاف ما عليه الاتفاق قلت قد اجيب عنه بجوابات امثلها الحمل على المجاز لكون تلك
الصفات مبادي افعال اختيارية فان قلت ابن المحمود به وعليه في وصف السماع بجماعته
قلت السماعة من حيث انها موصوف بها محمود بها ومن حيث قيامها بمحلها محمود عليها
فالمعاني حاصل بالاعتبارين واما اشتراط كون الوصف للتعظيم اي مقصودا به التعظيم ظاهرا
وباطنا لانه اذا عرى عن ذلك لم يكن حمدا بل استهزاء وسخرية فان قلت قد اعتبر في الحمد
فعل الجنان والاركان قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا وليس شيء منهما جزءا منه
ولا جزئيا له وقيل المدح كالحمد ومثال اللؤلؤ مصنوع والوصف بصباحة الخد ورشاقة القد
قيل خطابي الجمهور وقيل مؤول به لانه على الافعال الجميلة لانها علامة اعتدال المزاج وهو
يدل على الافعال الجميلة ولا يخفى ما فيهما والله اسم للمعبود بحق المستجمع لجميع صفات المحامد
واصله الاله حذفت الهمزة وعوضت منها حرف التعريف بحمدنا ولذلك لزمت وتقدم الحمد
لاقتضاء المقام والعدول الى الاسمية للدلالة على الثبات والدوام والشريعة في الاصل الطريقة
الظاهرة التي يوصل الى الماء فهي هنا الدين الموصل الى ما الحيوة الابدية والغراء ناتئ الاغر وهو
في الاصل ذو الغرة وهي البياض في جبهة الفرس وقد صار استعارة للشرف والاشتهار مشهورا
حتى كان منزلة الحصفة عند العرب كما قال مبارك الاشم اغر اللقب والوهاج المتلالي
الوقاد وظلم الضلال كلجج الماء وجنبنا التوفيق لسلوك مجتبها السنا عن طرق
الغوائد والوبال يقال جنبه الشر وجنبه واجنبه قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام
قال جانب الله السبب بدا اهل الجنان وبعدته بعن لبعدته معنى التنحية كقوله تعالى يحالون
عن امره فانه مضمن معنى يعدلون والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير وباؤه سببية
والسلوك الدخول يقال سلك المكان وسلكه فيه والمحجة السنا جادة الطريق الواضحة التي

لا تلتبس على ماترتها وطرق العوايد هي التي لا يصيب سالكها الا الضلال والخيبة والوبال السبه
والنقل والوخامة ومنه قولهم كلام وبيل اي وخيم لا يستمرأ لثقله ولا يغني ما في ذكر الشريعة
ومحجتها من براعة الاستهلال والصلوة والسلام على سيدنا محمد المبعوث باثبت الاديان
والمنعوت باشرف الخلال وعلى اله اعمدة الدين وامان المسلمين وقرنا الوحي بلا اختلاف
ولا انفصال لما كان وصول الكمالات العقلية والعلمية والشرعية من الرفيع شانه العظيم سلطانه الى
العبد الفقير الحقير بواسطة الرسول عليه السلام ان دف حمد الله بالصلوة عليه سريعا لشانه
مع الامتثال لامر الله تعالى والعمل بما ورد فيها مثل ما اخرجه ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون
في فضايل علي عليه السلام عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال كل كلام لا يذكر
الله فيه ولا يصلى علي فيه فهو اقطع اكتع ممحوق من كل بركة ولما كان الله حافظ شريعته
وخالقيه وامته ان دف الدعا له والثنا عليه بالدعا لهم والثنا عليهم ولامره صلى الله عليه وعلى
اله وسلم فيما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدارقطني والبيهقي في السنن عنه صلى الله عليه
واله وسلم انه قال اذا صليتم علي فقولوا اللهم صل على محمد النبي وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم
وعلى ال ابرهيم وبارك على محمد النبي الامي وعلى ال محمد كما باركت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم انك حميد
مجيد وغيره مما تواتر معناه والصلوة الدعا قال تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهي
من الله الرحمة هكذا في الصحاح والسلام الامان اي السلم من النار والامان منها وانثاره
الاسمية لتناسب المعطوف والمعطوف عليه مع ما سلف هناك والسبب الذي يسود قومه
اي يفوقهم في الشرف والمبعوث المرسل ومنه كنت في بعث فلان اي في جيشه الذي بعث
معه والدين في اللغة العادة والشان وفي العرف ما وضعه الله سايقا للعقلا باختيارهم الى
السعادات الابدية وكان دين محمد صلى الله عليه وعلى اله اثبت الاديان لبقايه ما بقيت دار
التكليف والمنعوت الموصوف والخلال جمع الخلة وهي الخصلة والال اصله اهل بدليل اهيل
ولا يستعمل الا فيما شرف غالبا ولما كان الدين لا يستقيم الا بهم لما يجي في الاجماع ان شا الله تعالى
كانوا اعمدة له والاعمدة جمع عمود وهو ما يبنى عليه البيت واشار بقوله امان المسلمين الى
الحديث النبوي وهو اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السما وقرنا الوحي
الى اخره الى نحو قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض وقوله في بعض الاحاديث وهما لا يختلفان بعدي وبعد فهما
عامة السؤل في علم الاصول بعد من الغايات المطلوبة عن الاضافة حذف منه اما ورد
وعوض عنه الواو واحتبار مع الربط الصوري وهي اما معتبرة في نظم الكلام فهي العاملة فيه
والفاعلة لاجلها او غير معتبرة والعامل ما فهم من السياق مثل اقول والفاعلي توهمها
والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة او الفاظها او نقوش الفاظها
او المركب من اثنين منها او من ثلثها سوا كان وضع الدباجة قبل التصنيف او بعده اذ
لا وجود لواحد منها في الخارج فان قلت نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس
اجيب بان الحاضر من النقوش لا يكون الا شخصا ومن البين ان ليس المراد وصف
ذلك الشخص ولا تسميته بل الاسم بل العرض وصف نوعه وسمته وهو النقش الكتابي

الدال



الدال على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازا المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك الشخص
او غيره مما شاركه في ذلك المفهوم ولا شك انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج فالاشارة الى الحاضر
في الذهن على جميع القادير فيكون استعمال لفظها على سبيل المجاز بدلا للمعقول منزلة المحسوس
تنبيها على ظهوره وترغيبا وتنشيطا وغاية الشي مداه وطرفه والسول الامنية والطلبة فعل
بمعنى مفعول كخبر بمعنى مخبوز واكل بمعنى ماكول فان قيل ليس المشار اليه الا علم منسا
الى الاصول والطرفية تقتضي تغاير الظرف والمظروف قلنا قد اشرنا الى ان الاشارة الى
احد معان سبعة فيكون المراد بعلم الاصول احد معان خمسة وهي الملكة والعلم بجميع المسايل
وبالقدر المكتسب به الذي يحصل به الاستنباط وبنفس المسايل جمعا وبنفس القدر المعتد به
فاذا لوحظت تلك مع هذه حصل خمسة ولا تؤثر احيانا لا تقدر فيها مصاف هو اما البيان
او الحصول او التحصيل حسب ما وجده العقل السليم مناسبا فان قلت ما معنى طرفية
البيان للالفاظ مثلا قلت هي مجازية اقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ووجه الشمول
وجود البيان بوجود الالفاظ ولا عكس جافل بافوال العلما على الشمول يقال حمل الوادي
بالسيل جافلا جليبه فمن السعارة اما مكنية او تبعية او تمثيلية كما لا يخفى وعلى الشمول في
محل النصب على انه مفعول مطلقا او حال والشمول بالنظر الى اشهر الاقوال واوسعها بحثا
واتباعا فلا يرد ترك ما سنن من الاقوال جامع بالادلتها المعقول منها والمنقول الجمع بالف
المعترف واللام للمنقول والضمير في منها للادلة والمراد جمع المعتبر من الدلايل لا كل دليل فانها
لا تفي بها المطولات والامور المذكورين يسمى غايه حجة منه مع قلة البضاعة البضاعة
قطعة من المال يتجر فيها استعيرت لما وقع به الجمع من العلم اليسير وقصور الباع في هذه
الصناعة القصور عن الشي العجز عنه وعدم بلوغه والباع قدر مد اليدين استعير للاقتدار
والملكة والاطلاع والصناعة العلم المتعلق به كيفية عمل وفيه اشارة الى ان علم الاصول علم
عملي اي راجيا به الحزا الجزيل عند الملك العليل الحزا المكافاة والمراد جزا الطاعات بعونه
المقام والجزيل الكثير وليس معنى عند ان الحزا محضرة وبالقرب منه على ما هو حقيقته بل مثل
كونه تقديرية وفضله بحيث لا يعبر عليه غيره مجال الشي يكون تحته ولحد لا يدعله لغيره
وهو حسبي ونعم الوكيل اي محسبي وكافي لا ارجو غيره والانشائية عطف على حسبي عطف جملة
على مفرد وهو جايز لان التي لها محل من الاعراب موضع المفرد منه وجيها في الدنيا والاخرة ومن
المقربين وتكلم الناس في المهد فلا يكون من عطف الانشا على الاخبار اما ان اولت بمقول في حقه
نعم الوكيل فهو عطف مفرد على مفرد ويحمل العطف على جملة هو حسبي بتقدير مستند اقربه ذكره
سابقا اي وهو نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية خبرها او معلق خبرها فعلية انشائية ولا
شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية قبل الاسمية التي خبرها انشائية يكون انشائية على
القول بعدم التاويل كما ان التي خبرها مفرد بنفس الاستفهام كان ربك وكيف عمرك انشائية
واجيب بالفرق فان الاستفهام في نحو ان ربك داخل على النسبة بين المسند والخبر المقدر
لا على الخبر وحده فان المعنى اي الدار زيد ام في السوق ولولاه لما وجب تقديم منفي الاستفهام
كما لا يجب في نحو زيد ان هو لان الانشائية وفيما نحن فيه داخل على الخبر وحده واما تصحيح

عطف الانشا على الاخبار فلا محله له **ورتبته على مقدمة وثانيه مقاصد** الترتيب
في اللغه جعل كل شي في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشيا المتعدده بحيث يطلق عليها اسم الواحد
ويكون لبعضها نسبه الى بعض بالتقديم والتاخير وهو بهذين لا يتعدى بعلى فهو مضمن اما معنى
الاشتمال لا يقال يلزم اشتمال الشي على نفسه لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزا
فغايرا واما معنى البنا فانه يتعدى بعلى الى اسلوبه يقال بنى الدار على طبقتين او يقال ان الترتيب
يتعدى بعلى بنا على ان معنى ترتب الكل جعل اجزائه مرتبة وهذا يصدق على انجا بمعلقه فتعدى
بعلى الى النحو المعين الواقع هو عليه والضمير للكتاب المشار اليه سابقا وهو بالمعنيين المقيدين
على حذف مضاف اي رتبت اجزاؤه لا بالاخر وانما رتب عليها لان ما يجب ان يعلم في هذا العلم
اما ان يتوقف الشروع فيه على تصوره او لا الاول المقدمة والثاني لما كان الغرض منه استنباط
الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو السادس او عما استنبط هو منه اما باعتبار عارضه
وهو السابع او لا فاما على محض وهو الثامن او مترتب على البحث وهو الخامس او سمع منظوره
في سنده او متنه وهو الرابع او لا فاما قول فقط وهو الاول او بعضه قول وبعضه فعل فاما
عن واحد وهو الثاني او جماعه وهو الثالث والحق في هذه الاجزا بالاستقراء **المقدمة**
هي لغة صفة بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم قال في المغرب قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة
الجيش المتقدمة منه قال جار الله في الفائق القدم خلف واجاره هنا تعظيم والوجه ظاهر واللام
فيها وفيما يجي من المقاصد للعهد والمذكور فيها حد العلم وما تتعلق وغايته وموضوعه وهذه
مفيده لدلالته معان اخر هي تصور العلم بحده والتصديق بغايته وموضوعه والتصديق بموضوع
موضوعه والشروع في العلم على وجه البصيره واقف في الفهم على الدلالة المفاده بلا واسطه وعلى المفيده
بواسطه توقف المفاده عليها لكونها نظريه فيصدق تعريف المقدمة المذكور في القسم سوا
اريد بها الالفاظ او المعاني او المركب منهما وهكذا الوارد بها التشويش وحدها اوضح واحب من الدلالة
**وقيل** الالفاظ المعنى ان اريد بها الالفاظ فهي مقدمة كتاب لانها ما يذكر قبل الشروع في
المقاصد لارتباطها به وتعلقها فيه وان اريد المعاني فمقدمة علم لما سبق وفيه انه يستلزم ان لا
يكون الكتاب عبارة عن المعاني وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول **وقيل** اثبات مقدمة
الكتاب اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم **واعلم** انا لا نريد
حصر مقدمة العلم في ثلاثة ولا انحصار البصيره في مرتبة واحده فمن اطلع على رابع خارج توجب
ان يزداد في البصيره فله ان يعده من المقدمات ووجه توقف الشروع في العلم على بصيره على
ما ذكرناه **اما الحد** فلان من تصور العلم بحده الحقيقي او برسمه التام وقف على جميع
مسائله اجمالا فان من تصور علما برسمه فقد عرف خاصته وعلم ان كل مسئلة منه لها مدخل
في تلك الخاصة وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسئلة معينة ان يعلم انها منه قدرة تامة فكانه
قد علم ذلك **واما الغاية** فلان من حق كل طالب لعلم ان يحترم بفائدته المترتبة
عليه المقصودة منه او يظنها اذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحال اقدامه عليه وان اعتقد ما
لا يعتد به مما يترتب عليه عد كتبه عبثا في نظره وان اعتقد باطلا فربما زال اثنا سعيه فكان عبثا
في نظره ايضا **واعلم** ان كل حكمه ومصلحة تترتب على فعل تسمى من حيث انها على طرفه غاية

ومن

ومن حيث ترتبها عليه فائده واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية
له وقد يخالف الفائده الغرض كما اذا احتجا في اعتقادها **واما الموضوع** فلان تمايز
العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها تمايزا اعتبره الاكثر القوم بالفعل عسب تمايز الموضوعات
فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن افعال المكلفين من
حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه باحث عن ادله الاحكام الشرعيه من
حيث انها يستنبط عنها فلو لم يعلم الشارع في العلم ان موضوعه اي شي هو لم يتميز العلم المطلوب
عنده زياده تمييز ولم يكن له في طلبه زياده تبصيره **اصول الفقه القواعد الموصلة بذاتها
الى استنباط الاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها التفصيليه** اصول الفقه في الاصل مركب
اضافي كما يجي ولما احتيج الى نقل هذا اللقب عن معناه الاضافي الى المعنى المخصوص جعلوه علما
له على ما عهد في اللغة لا اسم جنس له وهو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول
افرادا متعددة ذات اذ القائم منه بزيد غير القائم بعمرو شخصا وان اتحدا معلوما ولم يكن اسم
جنس له لانه لم يعهد في اللغة النقل الى اسما الاجناس الا نادرا كما حقق في موضعه بخلاف
النقل الى الاعلام فانه اكثر من ان يحصى **والقواعد** جمع قاعده وهي قضيه كليه منطبقة
منها احكام جزئيات موضوعاتها وتسمى احكام الجزئيات فروعا واسم اجتماعها فقه وجمع القواعد
لئلا يرد بعضها فانه جزء والكل لا يصدق على جزئه المادي ويخرج بقوله الموصلة بذاتها
قواعد مبادي اصول الفقه فانها لا توصل الى الاحكام الشرعيه بذاتها بل بواسطة اصول الفقه
وبالشرعيه الفرعيه ما يتوصل به الى استنباط غيرها كالاحكام العقليه والشرعيه الاصليه
وقوله عن ادلتها التفصيليه بيان للواقع اذ الاجماليه لا يستنبط عنها لكون الكتاب
حجه وهو متعلق بالاستنباط **واعترض** بان المنطق اذ لا يتوصل الا بقواعده فيكون جزءا
من الاصول **واجيب** بان وصف القواعد بالايصال سيقع لمزيد اختصاص لها بالاحكام
وبما فرع عن حده باعتبار كونه لقبا واللقب علما اذا لوحظ معناه الاصلي اشعر بمدح او ذم وهذا
يشعر بانه الفقه على مسماه فهو صفة مدح اخذ في تعريفه باعتبار معناه الاصلي وقدم حده
باعتبار كونه لقبا لانه المقصود الاصلي وان كان باعتبار الاضافة متقدما وجودا فان ذكره
تبع فقال **الاصل** في اللغة ما يبنى عليه غيره وهو في الاصطلاح **الدليل** يقال الاصل في هذه المسئلة
الكتاب والسنة والراجح يقال الاصل الحقيقة والمستصحب يقال يعارض الاصل والطارئ
والقاعدة الكلية يقال لها اصل وهو ان الامر للوجوب والدال على معنى الدليل اضافة الى
العلم **وهو اي الدليل** يطلق لغة على المرشد وهو الناصب لما يرشد به والذاكر له وعلى ما به الارشاد
وفي الاصطلاح وهو اتفاق جماعة على تخصيص شي اما عند الاصوليين فهو **ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري** وذكر الامكان لادخال ما لم ينظر فيه فان الدليل لا يخرج
عن كونه دليلا وان لا ينظر فيه اصلا وذكر الصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لاخراج
الفاسد لانه لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبري اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان
افضى اليه نادرا فانفاقي وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح ولو قيد بالتصوري لكان
حدا له ولو جرد لكان مشتركا بينهما اعني الموصل الى المجهول وما كان التوصل اعم من ان يكون

الى علم او ظن تناول التعريف القطعي والظني ومن ما قيل الى العلم به اى بمطلوب خبري فلزوم الظن
امارة اى فما يلزم عنه الظن سمي امارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلا وجعل ما يحصل عن
الامارة لازما لها على جهة المجاز وان لم يكن بين الظن وبين شيء رابطة عقلية لانتفائه مع بقاء سببه كما
اذا اغيم الهوى فحصل الظن بحصول المطر ولم يمطر فزال الظن مع بقاء سببه وهو الغيم واما عند
المطلبي فعند قيل هو المركب من قضيتين للتادي الى مجهول نظري ولهم تعريفات اخر ليس
هذا مقام ايرادها التركيب في الاصطلاح كالترتيب الا انه لا يعتبر في معروضه النسبة بالعدم والتناقض
ويراد فيه التالف وبه يخرج المفردات ومن قضيتين لاخراج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها
او عكس نقيضها فانها مركبة لكن من المفردات واما اعتبار المجهول والمطلوب حيث قيل للتادي
الى مجهول لاستحالة استعلام المعلوم وتحصيله من الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله وانت
وجب ان يكون معلوما بوجه اخر حتى يمكن طلبه بالقضية والنسبة بالنظر لاخراج ما ركب
من قضايا حد بسيطة وقضايا قياساتها معها ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف مستمل على العلل
الاربع فان المركب اشارة الى العلة الصورية والفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم المركب ولابد
لكل تركيب من مركب وهو ههنا القوة العاقلة ومن قضيتين الى المادية وتمامه الى الغائية كتركيب
السرير من الخشب للجلوس عليه سوى ما الان القول بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه
لانهما انما يكونان للاجسام وهذا التعريف يشمل القطعي والظني والصحيح والفاسد وهو اعم من وجه
من حيث الاصوليين لصدقه على الفاسد وصدقهما على المفرد الذي من شانه اذا نظر فيه ان
يوصل الى المطلوب كالعالم والاول اعم من الثاني مطلقا **ولما فرغ** من تعريف الاصل
شرع في العلم فقال **والفقه اعتقاد تلك الاحكام كذلك** وقدم تعريف المضاف وان كان معرفته
من حيث هو مضاف موقوفة على معرفة المضاف اليه نظرا الى سبقه في الذكر والفقه في اللغة فهم المعنى
الخفي وقيل هو المعرفة بقصد المتكلم ولا وجه للتخصيص وفي الاصطلاح ما ذكر ويخرج بالشرعية
العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية وبالفرعية العلم بالاصولية وبقوله عن ادلتها وهو
متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ضرورة الدين كالصلوة والصوم ومنه علم جبريل والرسول عليهما
السلام واما علم الباري تعالى فغير داخل في الجنس والتفصيلية بيان للواقع كما تقدم **وان قلت**
لم جعلت اصول الفقه القواعد والفقه اعتقاد الاحكام فلم تسو بينهما **قلت** الوجه في ذلك
الرعاية لمناسبة المعنى اللغوي والاصطلاحي فان الاصول في اللغة ما يبتنى عليها الشيء وفي
الاصطلاح القواعد والفقه فهم المعنى الخفي كما عرفت على ان اسم العلوم يطلق تارة على المعلومات
واخرى على العلم بالمعلومات فلا حرج عن الافتنان وترك العلم على ان اسم العلوم في حد الفقه الى
الاعتقاد لشموله الظن واكثر الاحكام مظنونة فلو ذكر العلم فان اريد به المعنى الاخص خرج اكثر
الاحكام او الاعم دخل الشك والوهم ولسنا من الفقه على ان المشترك مجموع في التعريفات ولا يرد ما
قيل انه يطلق على العلم والظن **واعترض** بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط
المجتهدين فلا يمكن معرفتها فان اريد الكل فلم يوجد الفقه فلا يوجد الفقه وان اريد البعض
دخل المقلد **واجيب** باحتمال الاول وقوله لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقه **قلنا**
ممنوع فان المعرفة هنا بمعنى الملكة التي يمكن بها من استنباط الاحكام متى اراد بيان ذلك

قوله التركيب الخبري مبتدا محذوف اي قولهم هو المركب الخ خبر كقولك
تركيب السرير من الخشب الخ سواء كان تركيب السرير اشارة الى العلة الفاعلية
والصورية والخشب الى المادية والمجلوس الى الغائية فهو سوا
الا ان القول بالمادة والصورة هنا الخ ك

قوله ولهم تعريفات اخر
كقول صاحب الكشف المعتمد
مولف من قضايا اذا سلمت
لزم عنها لذاتها قول اخر وقد
ذكر شراحها ما يعده القصور
وما يرد عليها فراجعه ولعل
الحد الذي ذكره المولف
اوفق ويخرج القياس ان قوله من قضيتين
عدل الى قضايا لكان اولى لان
الجمع في الحد وديتنا ولما فوق
الواحد كما صرحوا به في كتبهم
واما العكس فلا يرد على هذا
الحد الذي ذكره المولف لان
تركيب القضية الواحدة
ليس للتادي الى المجهول
الحد المحكي عنه وكذا الاولى
على هذا الحد عكس القضية
المركبة لما ذكرناه مع انه لو
دخل عكس القضية المفردة
من قوله للتادي الى المجهول
فان العكس ليس مجهولا
افاده سحبا العلامة
الحسن عن الفاضل
احمد

قوله لو حصل الخ اعلم ان المولف نقل هنا عبارة المواقف وشرحها باختصار يسير وتصرف قليل لكن لفظ المواقف وشرحها هكذا
علم خاص متعلق بمعلوم خاص فاتضح هذه العبارة ان حصوصية العلم بتعلقه بالاضافة الى العالم كقولنا علم
كل احد انه موجود او علمي بانه موجود وليست حصوصيته بتعلقه بالوجود مثلا كما تفهمه عبارة المولف فيما حيث
قال علم خاص لتعلقه بمعلوم خاص وحاصل ما يفهم من كلام المواقف ان قولك علم كل احد بانه موجود ضروري قضية لا ينكر
التصديق بها ما قال وهو مقصود
واصل القضية كما صرح بها شارح المواقف ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود
شرط لا يقضي به العقل او لا والاول سرعي اتفاقا والثاني مختلف فيه **وها مافرغ** من الامور
اللائقة التي يوجب ايرادها في التصدير احد في بلاغة مباحث فعال **وها هنا اعانت سماح الهما**

**اما الاول** فلان هذا العلم لما كان علما بكمية الاستنباط وطريقة الاخذ والاستدلال عن
دلائل حاصة وكان المطلق علما بكمية مطلق الاستدلال والاستنباط يشارك المطلق وشابهه
في هذه الجهة حتى كانه جزء من حزئيات المطلق وفرع من فروعه ولا ريب ان اتقان الاصل وبدره
ادخل لاتقان الفرع والتبصر فيه **واما الثاني** فلان الكتاب والسنة عزيان والاستدلال
بهما موقوف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق
ومفهوم وغير ذلك وادخال نصها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها الخاصة بهذا العلم
**واما الثالث** فلان الاصولي لما كان مقصوده اثبات الاحكام وتنقيحها في الاصول من حيث
انها مدلول له الادلة السمعية ومستفادة منها فاذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه انه دال
عليه ومفيد له فقد وقع جزء من المجهول احتاج الى بيان اقسامها وتعريفاتها واحكامها الخارجة
عن مسائل الاصول والفقه **البحث الاول** اي هذا البحث الاول او البحث الاول
هذا **العلم** يطلق على معنيين اعم واخص فهو **بمعنى** من ذينك **يقابل غير الثابت من تصور**
**او تصديق** المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحتمل النقيض فيدخل فيه من التصورات العلم بالمفرد
الذي يمكن تغيره والشك والوهم ومن التصديقات الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب
**وبمعنى اخر يشمله** اي غير الثابت **وهو بالاول** من معنييه وهو الاخص وقدم على الاعم وان كان جزءا
منه والجزء سابق على الكل لشهرته **قيل لا عبرة** وهذا مختار الامام يحيى رحمه عليه السلام والرازي
والطوسي والجويني والغزالي وزاد الرازي بان ذهب الى ان التصورات كلها بديهية لا يحتاج فيها
اكتساب ثم اختلفوا في الوجه فالجويني والغزالي لما حتى ان شاء الله تعالى والاخرون **لانه** اي العلم
**ضروري** تصور ماهيته بالكنه وذلك **لو حصل الاول ان علم كل واحد بوجوده** اي بانه موجود
**ضروري** اي حاصل بالفطرة واكتساب **وهذا علم خاص** لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده **فالعلم**
**فالعلم جزء منه** لانه مطلق والمطلق ذاتي للمقيد **والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل** لتوقف
حصول الكل على حصول جزئه ضروري **والسابق على الضروري بالضرورة** اي بان يكون ضروريا
اولى من المسبوق فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب **قلنا** جوابا عن هذا الوجه **الضروري**
**حصول علم جزئي** متعلق **بوجوده وحصول ذلك العلم لكل احد** بالنظر **ليس تصوره** اي العلم المطلق
**ولا مسلم ماله** اي لتصور العلم اذ اكثر ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تصور
شيء من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في انتزاع تصورها الى توجه مستانف اليها بعد
ذلك من انفسنا ضرورة **وايضا لو سلم ان الحصول هو التصور او مستلزم له فانما يتم لو كان**
**العلم ذاتيا لما نحنه** وهو غير مسلم لتوقفه على كون العلم معنى واحدا مشتركا ذاتيا لما
لما نحنه وهو ليس بمحروم به ولو سلم كونه ذاتيا لما نحنه فانما يتم **لو كان تصور شيء من افراده**
**بالكنه بديهيا** وهو غير مسلم ايضا لان التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم
بالكنه كما لا يستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه بالكنه وهذا قوله **وهما ممنوعان**
**الوجه الثاني** **لو كان كسبيا فاما ان يعرف بنفسه او بغيره الاول بطلانه**

وهو الجنس والفصل

ضروري **والثاني بطلانه نظري** لان غيره انما يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية
كل منهما على معلومية الاخر حينئذ **قلنا** جوابا عنه **غير العلم انما يعلم به حصول علم جزئي** متعلق
به **لا بتصور حقيقة العلم** فان الجمهور يعلمون اشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق
**والذي نريد علمه بغير العلم يتصور حقيقة العلم فلا دور** لان اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة
العلم على حصول علم جزئي لذلك الغير وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة
توقف حصول الكل على حصول اجزائه فيتوقف تصور حقيقة الجزئي على حصولها في ضمن بعض جزئياتها
وحصولها لا يتوقف على تصورها فلا دور وهذا التقرير بناء على ان حصول الشيء بعينه العينية
يستلزم حصول اجزائه العقلية والحق خلافه كما قرر في موضعه فيكون الدفاع الدور اظهر
**وقيل لا عبرة لانه ضروري بل لعسر تحديده** وهذا راي الجويني والغزالي الموعود به سابقا
قالا **واما تعرف** اي العلم على حقيقة المجهول من المعرفة **بالقسمة او بالمثال** اي بتميزه عما يلتبس
به من الاعتقادات **اما القسمة** فكان يقال الاعتقاد اما جازم او لا والجازم اما مطابق او لا
والمطابق اما ثابت او لا فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت مميز عما يلتبس به من
الاعتقادات التي هي الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب وهو العلم بمعنى النفس وهو بهذا
المعنى اخص منه بالمعنيين السابقين **واما المثال** فكتشبيه ادراك البصيرة بادراك الباصرة
**قلنا** القسمة والمثال ان افادا تميز الماهية العلم عما عداها **صلحا تعرفا** وحد الماهية لا يريد
بتحديدها هنا سوى تعريفها **والا لم يحصل بهما معرفة** لامتناع حصول معرفة الشيء بدون تمييزه كذا
قرر الكلام في هذا المقام **واعلم** ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة
جامعة للحسي والعقلي الذاتيين لتعسره في اكثر الاشياء اكثر المدركات الحسية كرائحة المسك
فكيف لا يعسر في الادراكات العقلية وذكر التقسيم والمثال المذكورين وقال ان القسم يقطع
العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما يريد تعسر
التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف وهذا موضع اتفاق لا اختلاف فيه جاز في غير العلم ايضا كما
اعترف به **وقيل بل عبث** لانه نظري ولا يعسر تحديده **فهو** معرف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضا
اولها **اعتقاد جازم مطابق ثابت** الاعتقاد كالحسي شامل لجميع انواع التصديقات ويخرج بالفصل
الاول الظن وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المصيب الحاصل بلا برهان **وهذا الحد ليس**
**جامعا لخروج علم الله** تعالى عنه فان الاعتقاد مخصص بالعلم الحادث **لخروج التصور** عنه لعدم
اندراجه في الاعتقاد ايضا مع انه علم بمعلومات حصولها الانسان ومعنى المثلث **والاولى في تحديده**
ان يقال **ادراك يحلي به المدرك** بفتح الراء **للمدرك** بكسرها الادراك حسي شامل للتصورات
والتصديقات والتجلي الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فيتناول الموجود والمعدوم ممكنه
ومستحيله والمفرد والمركب والكلي والجزئي ويخرج عنه ممكن الزوال من تصور او تصديق سواء كان
مطابقا او غير مطابق الا انه يرد ادراك الحواس الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم على ما
هو الحق فلا يطرد واما الاشعري فادراك الحواس الظاهرة عنده من العلم فيطرد عنده فان
ارتد اخراجه زيد في الحد لفظ المعنى فيقال ادراك يحلي به المعنى المدرك للمدرك فيطرد حينئذ
لان المراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما يدرك باحدى الحواس الخمس فيشمل الكلي والجزئي **فان قيل**

الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي اللحوق والوصول والمجاز مهجور في التعريفات **اجيب**
باستعماره **فان قيل** لزوم حدين تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم **اجيب**
**هو** ومعناه انه صفة ينكشف بها لمن هي له ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه وهو فيما
يتناوله ويخرج عنه كالذي قبله ولا يرد على طرده ادراك الحواس الظاهرة لانه متبادر ان المذكورية
مدخلا فيه اي يتجلا به المذكور من حيث هو مذكور وانكشاف الاعيان من هذه الحيثية مخالف
لانكشاف المعاني اذ لا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية سوى الحواس الظاهرة سواء كان المذكور
من الذكر وهو فعل القلب او الذكر وهو فعل اللسان فتامل **والعلم بالثاني** اي بالمعنى الاعم **كذلك**
يعني ان الخلاف في تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الاخص **وهو** بهذا المعنى اذا اريد تعريفه **الصورة**
**التي حاصلة من الشيء في العقل او عينه** **اعلم** ان العلم ليس حاصلا فيه حصول الصورة في
الذهن بديهة واتفاقا وحاصل عينه بديهة واتفاقا والحاصل معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة
وقبول الذهن لها واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وقد ذهب بعض الى ان العلم هو الاول
فيكون من مقوله الكيف وبعض الى انه الثاني فيكون من مقوله الانفعال وبعض الى انه الثالث
فيكون من مقوله الاضافة والتعريف مبني على الاول وهو مبني على القول بالوجود الذهني وليس
هذا موضع الكلام فيه والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها والكليات والجزئيات
لقولنا في العقل او عينه وكلمة او لبيان نوعي المعرف فلا يخل بالحد انما يخل به لو كانت للتشكيك
لما فاته التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكليات والجزئيات المجردة هو العقل ومدرك الجزئيات
المادية هو القوى الجسمانية وهو راي محققي الحكماء وحينئذ الحد على رايهم كون اطلاق
لفظ العلم على هذا المعنى الاعم واقعا على اصطلاحهم **وفيه** مع ذلك ان العقل ان اريد به
المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن خرج علم الله تعالى وعلم الانسان
وان اريد به المعنى وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم يشمل علم الله تعالى **وفيه** ايضا
انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس بالاتفاق والقول بان العلم لا يتعلق به مكابرة لبديهة
العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين بل العلم مطلق المعدوم
على القول بانه لا يسمى شيئا وقد يعتذر عن هذا بان المستحيل والمعدوم يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم
بهما عن التعريف ولو عرف بهما يحصل من المعنى المدرك فانه يصح الرد المدرك بكسرها السلم عما ورد على تعريف
الحكماء مع العناية في اصطلاحه **فان كان** العلم بهذا المعنى **ادعانا نسبة** فيه اي اعتقاد النسبة
خبرية ثبوتية كاعتقاد ان زيدا قائم او سلبية كاعتقاد انه ليس بقائم **فتصديق** اي فالعلم تصديق
فالتصديق بمعنى الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما هو راي الرازي وفيه اشارة
الى ان متعلق الحكم هو النسبة الحكمية لا وقوعها او لا وقوعها او لا وقوعها **والا** يكن اذعانا بنسبة **فتصور** سواء عدم
كونه ادراكا للنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكا لها لا على وجه الاذعان اما بان لا تقبله كالنسب
التقييدية او لا شرط الايجابية او بان تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكة والموهومة **وكل واحد منهما**
اي من التصور والتصديق بعضه **ضروري** لا يحتاج في تحصيله الى نظر وبعضه **نظري** يحتاج في
تحصيله الى نظر وهذه القسمة بديهية لا يحتاج فيها الى تجشم الاستدلال كما ان تكلف اقوام ودلك

انا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة وما هو
حاصل بالنظر كتصور جسمية الكل والجزء ومن التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر كالتصديق بان الميت
مشرقة والنار محرقة وما هو حاصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود **ولما كان**
الضروري والنظري سواء في معرفتهما على معرفة النظري الاحتياج في تعريفهما المذكورين عقيبهما على طريقة
الوصف عرفه بقوله **والنظر الفكر المطلوب به علم او ظن** وهذا تعريف الاصوليين الفكر جنس شامل
للنظر وغيره لانه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن فسمي نظرا
وقد لا يكون كذلك كالكثير حيث النفس فلا يسمى نظرا فيقيد التعريف لاخراجه وقيل في تعريفه على راي
متاخري المنطقيين **ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول** يعني ان النظر توجه النفس نحو المعلوم
وقصد التحصيل امر غير معلوم وهو في المعقول والاخراج كما سبق وعدل عن المعلوم الى المعقول تحرزا
عن المشترك في التعريف ولما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني اردفه بذكر اقسام منه
وتقسيمات له فقال **والاعتقاد يقال** اي يطلق بالاشتراك **على التصديق** سواء كان جازما او غير
جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور وقد يقال **على قسم من العلم**
بالمعنى الاخص وهو **اليقين** اعني التصديق الجازم المطابق الثابت **والجهل** مشترك اضافي بين
معنيين فهو يعني يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة فهو عدم العلم او الاعتقاد عما من
شانه ان يكون عالما او معتقدا وهذا يسمى جهلا بسيطا **وباخر قسم من الاعتقاد** يعني الاعم وهو
اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وهذا يسمى
جهلا مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به **والظن** ترجيح احد الطرفين اي الايجاب
والسلب فهو اعتقاد راجح لا ينفي النفس معه عن الطرف الاخر **والشك استواؤهما** اي الطرفين
فهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح احدهما على الاخر **والوهم مرجوحية احدهما** فهو
مقابل الظن **والسهو** ويرادفه الذهول زوال الصورة الحاصلة للنفس عنها بحيث يمكن من
ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها **والنسيان** زوال الصورة عنها
بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها **التصورات**
قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق الى التصور اذ لا بد فيه
من تصورات ثلاثة تصور المحكوم عليه اما بانه او بامر صادق عليه وتصور المحكوم به وتصور
النسبة الحكمية للعلم باستماع الحكم من جملة احد هذه التصورات **المفهوم** ما يستفاد من
اللفظ باعتبار انه يفهم منه سمي مفهوما وباعتبار انه قصد منه سمي معنى وباعتبار انه دال عليه
سمي مدلولا والمراد بالمفهوم هنا ما حصل في العقل وهو اما ان يمتنع فرض صدقه على الكثرة او لا يمتنع
ان امتنع فرض صدقه على الكثرة **فجزئي كزيد** والمراد بالفرض هنا تجويز العقل لا التعبير لانه لا يستحيل
تقدير صدق الجزئي على كثيرين وتعريف التجويز بان يفرض العقل بين الخصوصيات المقارنة له ويجوز
النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثرة فهو جزئي فخرج عنه
ما يمتنع لكثرة بدليل خارجي والكليات الفرضية كاللاشيء واللاامكان **والا** يمتنع فرض صدقه على الكثرة
**فكلي كالانسان** واللاموجود ووحدة السميدان الكلي جزء للجزئي غالبا فيكون الجزئي كلا والكلي جزءا
والكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركبا منها والاجزاء لها نسبة الى الكل لكونها اجزاء له فالكلي جزئي لكونه

مسوبا الى الجزء والجزء كلي لكونه مسوبا الى الكل وتقييد الجزئي بالحقيقي لان جزئيته بالنظر الى حقيقته
الماهية من حيث هي هي وبالنظر الى الكلي الحقيقي وبالاضافي لان جزئيته بالنظر الى حقيقته الماهية من حيث هي هي
الشركة وبالنظر الى الكلي الحقيقي كما ذكرنا وبالاضافة الى شيء اخر وبالنظر الى الكلي الاضافي وهو الاعم من شيء والجزء
الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي اذ كل جزء حقيقي مندرج تحت مفهوم عام واقله المفهوم والشيء ولا عكس
اذ الجزء الاضافي قد يكون كلما كالانسان بالنسبة الى الحيوان والكلي الحقيقي اعم من الاضافي لصدق الحقيقي
على مانع الاشتراك في معنى الامر بخلاف الاضافي **وهو** اي الكلي **ان كان جزءا للجزئي فثاني** اي فيسمى ثانيا
ذاتيا والا يكن جزءا للجزئي بل كان خارجا عنه **فعرضي** اي فيسمى عرضيا وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى
اقسام **الاول** لا يخلو **اما ان يقال على الكثرة متفقة الحقيقة في جواب ما هو** يقال بمعنى يحمل
وهو شامل للكلي والجزئي فان المحمول يجري فيهما معا كما صرح به الفارابي وابن سينا فقوله على الكثرة مخرج
الجزئي **ومتفقة الحقيقة** مخرج الجنس والفصل البعيد والعرض العام وفي جواب ما هو مخرج الفصل القريب
والخاصة **وهو** اي ما انطلق عليه ما ذكرنا يسمى **النوع كالانسان** فاذا قلت ما زيد كان السؤال عن تمام
الماهية المختصة به فاذا قلت ما زيد وعمرو كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فمع النوع في
الجواب عن السؤالين لانه تمامها وقد اورد على تناول الذاتي للماهية سؤال وهو ان الذاتي ما يكون مسوبا
الى الذات والماهية هي الذات فيكون المنسوب والمنسوب اليه شيئا واحدا وهو باطل لاقتضاء
النسبة التعدد ودفع بان المنسوب وهو الماهية ذات مخصوصة والمنسوب اليه ليس اياها بل
المطلق ومتعددا **او يقال عليها** اي على الكثرة **مختلفة الحقيقة في جواب ما هو** ويعرف قوايد القيود
بالقياس الى ما ذكرنا في النوع **وهو الجنس كالحيوان** فاذا قلت ما الانسان والفرس كان السؤال عن
تمام الماهية المشتركة بينهما فمع الجنس في الجواب واما اذا قلت ما الانسان وقع في الجواب الحد
التام لانه تمام ماهيته المختصة به فالجنس لابد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق
المخالفة لها المشاركة اياها في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد من الحقائق
المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع جوابا عن السؤال عن الانسان
وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس
فالجنس بعيد كالجسم حيث يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن الانسان
والفرس ولا عن الانسان والحجر معا **واعلم** ان للنوع معنى غير السابق وهي الماهية المقول
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو والمراد بالماهية ما يجاب به عن السؤال بما هو فلا يدخل
الشخص والصنف اذ لا يصح ان يجاب بهما شيء منهما عن السؤال بما هو وهذا التقييد بالاضافي والاول
بالحقيقي وفي النسبة بينهما خلاف فعند المتقدمين الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي وعند جمهور
المتاخرين بينهما عموم من وجه وعند بعضهم الحقيقي اعم مطلقا من الاضافي وتوجيه ذلك يحتاج
الى بسط لا يسعه المقام **واذا قد عرفت** ان الجنس قريب ونعني والنوع ماهية
مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو فالاجناس تترتب متصاعدة في العموم منتهية
الى الجنس العالي وهو الذي لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس لان جنسيته التي باعتبار العموم
بعد ان تكون مقولا في جواب ما هو فما يكون اعم من الكل يكون جنسا للكل والانواع تترتب متنازلة
في الخصوص منتهية الى النوع السافل وهو الذي لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع لان نوعيته التي

الاضافية التي لا تجري التركيب الا فيما باعتبار الخصوص فاخص الكل يكون نوعا للكل وما بين
العالي والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر والجنس السافل كالحيوان اجناس متوسطة
وما بين النوع العالي كالجسم المطلق والنوع السافل كالانسان انواع متوسطة **او يقال على الشيء في جواب**
**اي شيء هو في ذاته** يخرج النوع والجنس لانهما يقالان في جواب ما هو والعرض العام لانه لا يقال
في الجواب اصلا **فان قيل** العرض العام بدخل في جواب اي لصلوحه للتمييز في الجملة عن
بعض المشاركات في الشيئية او في اخص منها لا يقال المعتبر المميز عن جميع الاغيار لانه حينئذ
يخرج الفصل البعيد عن التعريف **قلنا** العرض العام لا يميز شيئا عن شيء من حيث انه عرض عام
بل من حيث انه خاصة اضافية والخاصة لا يها وان كانت يقال في جواب اي شيء هو لكن لا في ذاته بل
في عرضه وكلمة شيء في اي شيء كناية عن الجنس الذي يطلب بما يميز الشيء عن مشاركاته فيه فانا لا نسلم
عن الفصل البعيد ان نعلم ان الشيء جنسا بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له او لانه لم يتيقن وجوده
والتعريف انما هو لفصل تيقن وجوده فاذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا ما يميزه عن مشاركاته في
ذلك الجنس فمقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فيتعين الجواب بالناطق لا غير **ولا يرد** ما
قيل من انك اذا قلت الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان لتميزه
عما يشاركه في الشيئية فيصير ان يجاب بحيوان ناطق كما يقع بناطق فلا يكون تعريف الفصل
ما يقال البعيد على الحد **وقد اجيب** عن هذا الايراد بانه انما يتم لو كان معنى اي طلب
المميز مطلقا كما هو معناها لغة لكن ان باب المفعول اصطلحوا على انها لطلب مميز لا يكون
مقولا في جواب ما هو **وهو** اي ما انطلق عليه ما ذكرنا يسمى **الفصل كالناطق** وهو اما ان يكون
مميزا عن المشاركات في الجنس القريب او البعيد فان كان الاول يسمى فصلا قريبا كالناطق بالنسبة
الى الانسان فانه مميز عن المشاركات في الحيوان الذي هو جنسه القريب وان كان الثاني يسمى فصلا
بعيدا كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه مميز عن المشاركات في الجسم النامي الذي هو جنس
بعيد له **واعلم** ان الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس
الذي هو مميز الماهية من بين افراده وهو بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء داخل في قوام
الماهية ومحصل لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى الجنس وجودا او حيثيا يحصل
قسما وعدما يحصل قسما اخر كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الى الناطق
وغير الناطق وكل مقوم للنوع العالي مقوم للنوع السافل لان فصل العالي جزء له والعالي جزء للسافل
وجزء الجزء جزء وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان
وليس مقوما للعالي الذي هو الحيوان مثلا وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي لان السافل
قسم من العالي فكل فصل حصل للسافل قسما فقد حصل للعالي قسما لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم
للعالي مقسما للسافل فان الحساس مثلا مقسم للعالي وهو الجسم النامي وليس مقسما للسافل الذي هو
الحيوان **والمراد** بالعالي هنا كل جنس او نوع يكون فوقه فوق اخر سواء كان فوقه اخر او لم يكن
**والمراد** بالسافل كل جنس او نوع يكون تحت اخر سواء كان تحته اخر او لم يكن حتى ان الجارح لا يخلو
اما ان يمتنع انفكاكه عن مفرد ما فوقه او لا يمتنع انفكاكه المتوسط عالي بالنسبة الى ما تحته وسافل بالنسبة
الى ما فوقه بخلاف ما سبق **والثاني من قسمي الكلي** وهو العرضي الخارج لا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه

عن معروضه او لا يمتنع انفكاكه عنه **ان امتنع انفكاكه فلازم** وهو اما لازم للشيء بالنظر الى معنى
وجوده في الخارج او في الذهن بمعنى ان كلما تحقق في الذهن او في الخارج فهذا اللازم ثابت له واما
لازم له بالنظر الى وجوده الخارجي فقط او الذهني فقط فالاول لازم الماهية كالزوجية للاربعة فان
الاربعة زوج سواء كانت في الذهن او في الخارج والثاني لازم الوجود اما الخارجي كالتحيز للجسم فانه انما
يلزم في الوجود الخارجي او الذهني كالكلية للانسان فانه انما يلزم في الوجود العقلي وسيأتي ايضا
الى بتي وعدين فالبين له معنيان احدهما ما يلزم تصوره من تصور ملزومه كما يلزم تصور البصر
من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الاخص والثاني ما يلزم من تصوره مع تصور ملزومه والنسبة
بينهما الجزم باللزوم كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية
اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة للاربعة ويقال له البين بالمعنى الاعم وذلك لانه متى كفى تصور
الملزوم في اللزوم يكفي تصور اللازم مع تصور الملزوم والنسبة وليس كل ما يكفي التصور ان يكفي
تصور واحد وغير البين له ايضا معنيان كل منهما يقابل واحدا من معنيي البين فالاول هو
اللازم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان والثاني هو اللازم
الذي لا يلزم تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم **والا** يمتنع
انفكاكه عن معروضه **فمفارق** اي فيسمى عرضا مفارقا لامكان مفارقته للمعروض وهو سيأتي
الى قسمين اشار اليهما بقوله **بدوم** وذلك كحركة الفلك فانها دائمة لدوران لم يمتنع انفكاكها نظرا
الى ذاته وبقوله **او يزول** اما **بسرعة** كحركة النجل وصفرة الوجل **او ببطء** كالشباب **وكل** واحد **منهما**
اي من قسمي العرض وهما اللازم والمفارق اما ان يقال على ما تحت حقيقته **واحد** اي كل جارح يحمل
على ما تحت حقيقته واحد لان المقسم معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت الحقيقة نوعية
او جنسية فالمميز خاصة للجسم المطلق وعرض عام للنامي وما تحته وقد يكون شاملا لجميع
افراد ماهية خاصة له كالكاتب بالقوة للانسان وغير شامل كالكاتب بالفعل له وهذا **هو المسمى**
**الخاصة او** يقال على ما تحت حقائق **مختلفة** اي على افراد حقائق مختلفة وهذا **هو المسمى العرض**
**العام** كالماشي فانه يقال على ما تحت حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق الحيوانية **وللمسمى**
فرع من تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي والكلي الى الكليات الخمسة احد في تعريف المعرف وبيان
اقسامه واحكامه وقدم تلك الاقسام عليه مع ان المقصود هنا بالذات البحث عن احوال
الموصل الى التصور التام ايضا لامر بها وليس الا القول الشارح لانها مقدمات له يتوقف معرفته
عليها فقال **معرف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره** اي يحمل عليه لافادة تصوره والقيد
الاخير لاخراج المجهول الذي لا يكون العرض منه افادة التصور وذلك ان العرض من حمل شيء على شيء
قد يكون افادة التصديق بحال الموضوع وهو الاكثر وقد يكون افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول
كما في اقسام المقول في جواب ما هو واي شيء هو اعم من المقول عليه او مساويا له واما المبادرة
فمبادر صدق الحمل في نفس الامر من قوله يحمل اخرجه واما الاخص فيمكن ان يقال يبادر من
الصحة من قصد الافادة من قوله لافادة تصوره اخرجه وان يقال قيد دخوله واستراط الحمل اخرجه
لانه اصل وجود في العقل فان العام ربما يوجد في العقل بدون الخاص وان شروط تحقق
الخاص ومعايبه انه اكثر لان كل شرط ومعايب للعام شرط ومعايب للخاص وما هو اصل وجود في

العقل فهو احق عنده او يقال قيد دخوله على رأي القدماء لا الاعم **فان قيل** منع التعريف
بالاخص يقتضي ان لا يعرف المعرف لان تعريفه جزئي حقيقي **قيل** هذا انما يتأتى من اشتباه
العارض بالمعروض فانه لما كان مفهوم معروف المعرف احق من مفهوم المعرف توهم ان معروضه
وهو مفهوم ما يقال على الشيء لافادة تصوره احق منه وليس كذلك بل هو مساو فكل ما يصدق
عليه انه معرف يصدق عليه انه مقول على الشيء لافادة تصوره فيصدق على تعريف المعرف المفهومان
**ويشترط** في المعرف **ان يكون اجلى** من المعرف لانه معلوم يوصل الى تصور مجهول فلا يصح التعريف
بالمساوي معروفه للمعرف سواء تساويا في تصوره كالمتضايفين نحو تعريف الاب بمن له ابن فانهما يعقلان
معا بالتصور او عادة كالمتصادقين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يعرف له كتعريف الزرافة
بحيوان نسبة جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر ولا بالاخفى من المعرف سواء كان اخفى تصوره كما
في الدور نحو تعريف الحركة بما ليس بسكون فان السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك او عادة
كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس او بالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها اللطيف المطلق
لمن لم يتصور اللطيف وتصور النار بوجه ما فلا بد ان يكون معرفة المعرف حاصلة قبل حصول معرفة
المعرف بوجه من الوجوه وكما يجب الاحتراز في التعريف عن المساوي يجب الاحتراز عن الالفاظ المشتركة والمجازية والغريبة من غير قرينة **فان كان المعرف مساويا**
**للمعرف وكان مع الفصل او الخاصة القريبين الجنس القريب فتام** اي فالتعريف تام ولا بد من
حمل الفصل القريب والجنس على ما هو اعم من نفسيهما او مفصلهما ليدخل المركب من جنسهما التام
او من جنس احدهما ونفس الآخر فان ذلك حد تام لا يسمى له على حد المحدود وهذا الكلام في الخاصة
مع الجنس القريب **والا** يكن كذلك **فناقص** اي فالتعريف ناقص وذلك حيث اسقط المساواة
او الجنس القريب مع الفصل او الخاصة **وفي كل منهما** اي من التام والناقص يسمى **التعريف بالذاتي**
**فمطلقا** لمنعه عن دخول الاعتبار فالحد التام ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط
او من مفصلهما او احدهما والناقص ما لم يكن فيه مع الفصل وحده جنس قريب سواء تركب من
جنس بعيد وفصل او كان جنسا او فصلا لا غير **والتعريف بالعرضي رسم** لكونه تعريفا بالاعم والرسم
التام ما تركب من جنس بعيد وخاصة او عرض عام وخاصة او كان خاصة لا غير نوعية او جنسية وقد
يسمى الرسم مجموع امور كل منها عرض عام لكن المجموع خاصة كتعريف الانسان بما يستعمل القامة
والحفاش بطائر ولود فهو تعريف بخاصة مركبة وحاصل التقسيم ان المعرف ان لم يشتمل على
خارج فهو حد وان جمع الاجزاء كلها فهو حد تام والا فهو حد ناقص وان اشتمل على خارج فهو رسم
وان كان خاصة مع جميع الاجزاء او مع الجنس القريب فرسم تام والا فرسم ناقص **واعلم** ان
الحقائق الموجودة في الخارج يتعذر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعذرا
تاما واصلا الى حد التعذر فان الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة واما المفهومات
اللغوية والاصطلاحية فامرها سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغة او الاصطلاح لمفهوم مركب فما
كان داخلا فيه كالذاتي له وما كان خارجا عنه كان عرضيا له فيحد بالمفهومات في عامة التسهيل
وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الاسم وتحد بالحقائق في عامة الصعوبة
وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الحقيقة وقد جرى اصطلاح اهل علم الاصول

على اطلاق الحد على الكل فالحد باصطلاحهم مرادف التعريف باصطلاح المنطقيين **واعلم**
ان الكلام هنا على راى المحققين من عدم اشتراط المساواة في مطلق المعرف حيث قالوا المقصود
من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو او اعم او اخص وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه
لعدم اعتبارها هنا واما العلوم فلما كان المقصود في بيانها التمييز عن جميع الاغيار كان
المعتبر فيها المساوي للمعرف في العموم والخصوص فكلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه
المعرف بالفتح وبالعكس فلا يدخل فيه الا ما تركب مع وصل قريب او خاصة نوعية او كان من احدهما
وهذا هو المعتبر عنه بانه **المطرد المنعكس** والجامع المانع فان معنى الاطراد الملازم في الثبوت
اي متى وجد المعرف وجد المعرف فلا بد دخل فيه شيء من اغيار المعرف وهو معنى المنع ومعنى
الانعكاس الملازم في الانتفاء اي متى انتفى المعرف انتفى المعرف فلا يخرج عنه شيء من افراد المعرف
وهو معنى الجمع فالاطراد عين الكلية الاولى وهي كلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه
المعرف بالفتح والمنع ملازمها والانعكاس ملازمها الثانية وهي كلما صدق عليه المعرف بالفتح
صدق عليه المعرف بالكسر لانه يصدق كلما لم يصدق عليه المعرف بالكسر لم يصدق عليه
المعرف بالفتح عكس نقيض وهو معنى قولهم متى انتفى المعرف انتفى المعرف والجمع ملازمها ايضا
وقد عرفته **التصديقات** اي هذا بحث التصديقات ولما كان المقصود منه بالذات
اكتساب المجهولات التصديقية نفسه ولا يكون الا بالحجة وهي مؤلفة من القضايا وقدم مباحثها فقال
**القضية قول يحتمل الصدق والكذب** القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سواء كان
معقولا او ملفوظا فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة والصدق والكذب هي نسبتان
معناهما ان شاء الله تعالى واحتمالهما يخرج الاقوال الناقصة والانشائيات كلها والمراد بالاحتمال
الحيز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب التام وماهيته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة
عنها كخصوصية القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا **فان كان الحكم فيها** اي في
القضية **بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه** اي حكم فيها بشيء عن شيء **فحملية** اي تسمى حملية الاولى
موجبة والاخرى سالبة وسميت حملية لتحقق معنى الحمل في الموجبة واما السالبة فحملها عليها
اما لمشابهتها اياها في الطرفين او لمقابلتها اياها او لان لاحراز انها اسهل اذ قبول الحمل والا
يكن الحكم كذلك **فشرطية** اي فالقضية شرطية ووجه التسمية انها اشترطت مشتملة على
اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحا في المتصلة ومستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم
وعكسه في مانعة الخلو ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في مانعة الجمع ولاشتراط
عين التالي بنقيض المقدم وعكسه واشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في الحقيقية
وسنضعف على بيان ذلك بامثلته عن قريب ان شاء الله تعالى وهي تنقسم الى متصلة ومنفصلة
**فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة اخرى** سواء كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين
او مختلفتين **او نفيها** اي حكم في القضية الشرطية بنسبة على تقدير نسبة اخرى كذلك وهو
حكم في القضية الشرطية بالثبوت او النفي **لزوما** بان يكون هناك امر يوجب بتحقق المقدم
التالي كعلية طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
**او اتفاقا** بان لا يكون هناك امر كقولك كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق **فمتصلة**

مانعة الخلو هي التي يحكم فيها بالتنافي بين جزئيها في الكذب فقط كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا شجرا واما ان يكون لا حجرا وهي مستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم كقولنا كلما كان شجرا فهو لا حجرا وعكسه ومستلزمة لعكس نقيضها اي كلما كان حجرا فهو لا شجرا وتسمى مانعة الجمع والحقيقية في ذلك كلهم

اي فالقضية تسمى متصلة وقد اشير الى انها اربع متصلات موجبتان لزومية واتفاقية وقد مثلنا
وسالبتان كذلك كقولك ليس البتة ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة ان كان هذا اسود
فهو كاتب على فرض اتفاق الاسود للكاتب **وهذه** اي على تقسيم المتصلة الى اللزومية والاتفاقية فقط
على ما هو المشهور والتحقيق انها تنقسم اليهما والى المطلقة اذ الحكم فيها ان قيد بتقيد اللزوم سميت لزومية
وان قيد بتقيد الاتفاق سميت اتفاقية وان لم يقيد بشيء منهما سميت مطلقة **وان حكم في القضية الشرطية**
**بتنافي نسبتين** سواء كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين وهذه هي الموجبة **او لا تنافيهما**
اي حكم في القضية الشرطية برفع تنافي النسبتين كذلك وهذه هي السالبة وسواء كان ذلك الحكم **عنادا** بان يكون
في الطرفين او في احدهما ما يقتضي التنافي بينهما بان يكون مفهوم كل واحد منهما اي مادة نقيضا للاخر مع
او مساويا بالقضية في الحقيقية او اخص من نقيض الاخر في مانعة الجمع او اعم من نقيض الاخر في مانعة
الخلو نظرا للتناقل او كان ذلك الحكم **اتفاقا** بان لا يكون هناك ما يقتضي التنافي بينهما اي مادة بل في مادة
مخصوصة كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب او يكون كاتبا غير اسود وتسمى
المنفصلة على الاول عنادية وعلى الثاني اتفاقية وسواء كان الحكم بالتنافي او برفع التنافي **صدقا او كذبا** كما
في الحقيقية **او احدهما** اما صدقا فقط كما في مانعة الجمع او كذبا فقط كما في مانعة الخلو وسميت الاولى
حقيقية لان التنافي بين طرفيها اشد منه بين طرفي الاخريين لانه في الصدق والكذب معا وهي احق
باسم المنفصلة بل هي حقيقة الانفصال والثانية مانعة الجمع لاستحالتها على منعه بين طرفيها والثالثة
مانعة الخلو لان الواقع عن احد طرفيها وربما يقال مانعة الجمع ومانعة الخلو على التي حكم فيها بالتنافي صدقا
وكذبا مطلقا وبهذا المعنى يكون اعم والمراد بالتنافي في الصدق ان لا يصدقا معا على شيء وفي الكذب
ان لا يسلبا معا عن شيء **ومنفصلة** اي فالقضية تسمى منفصلة وقد اشير الى انها اثنا عشر متصلة على
تقسيمها الى العنادية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق انها تنقسم اليهما والى المطلقة
كما في المتصلة فتكون اذا ثماني عشرة مثال الحقيقية وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة اولا وقوعها
في الصدق والكذب معا موجبة دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا
وهو يستلزم كلما لم يكن هذا زوجا كان فردا وكلما لم يكن فردا كان زوجا لم يكن فردا وكلما
كان فردا لم يكن زوجا اربع متصلات لان عين كل من المقدم والتالي يستلزم نقيض الاخر والا لزم صدقهما
معا ونقيض كل منهما يستلزم عين الاخر والا لزم كذبهما معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا العدد
زوجا او منقسما منساويين وهذا يستلزم ليس البتة ان لم يكن هذا زوجا وهو منقسم منساويين الى
اخرها ومثال مانعة الجمع وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة اولا وقوعها في الصدق موجبة دائما
اما ان يكون هذا حجرا او شجرا وهذا يستلزم كلما كان هذا حجرا لم يكن شجرا وكلما كان شجرا لم يكن حجرا منفصلتين
حصل في احدهما عين مقدمها شرطا ونقيض تاليها جزاء وفي الاخرى عين تاليها شرطا ونقيض مقدمها
جزاء والا لزم صدق الطرفين معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا انسانا او ناطقا وهذا يستلزم
ليس البتة ان كان انسانا فهو لا ناطق وان كان ناطقا فهو لا انسان منفصلتين كذلك ومثال مانعة
الخلو وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة اولا وقوعها في الكذب فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا
لا شجرا او لا حجرا وهذا يستلزم كلما كان حجرا فهو لا شجرا وكلما كان شجرا فهو لا حجرا منفصلتين حصل
في احدهما نقيض مقدمها شرطا وعين تاليها جزاء وفي الاخرى نقيض تاليها شرطا وعين مقدمها جزاء

والا لزم كذب الطرفين معا وسالبه ليس البتة اما ان يكون زيد بحرا او حجرا او هنة استلزم ليس الله
ان كان زيد لا بحرا فهو حجر وان كان لا حجرا فهو بحر مصلتين ووجه المناسبة في تسمية الاولى
بالمتصله وهذه بالمنفصله تحقق معنى الاتصال والانفصال في الموجبات ومشابهة التوالب
للموجبات في الاطراف او في عدمها كما في الحمليه والجزء الاول موضوع اي مسمى بالموضوع لانه وضع لان
يحكم عليه وهو شامل للمسند اليه والفاعل والاول من الشرطيه مقدم لتقدمه طبعا في المتصله او وضعا
في المنفصله والجزء الثاني من الاولى وهي الحمليه محمول لحمله على الموضوع ومن الثانيه وهي الشرطيه
تال لانه تابع للمقدم طبعا او وضعا وكل منهما اي من الحمليه والشرطيه اما موجبه او سالبه كما عرفت
والموضوع ان كان شخصا معينا كزيد والمسلمون بلام العهد فشخصيه اي تسمى القضيه بشخصيه
ومخصوصه اتصالا من موضوعها شخص مخصوص والا يكن الموضوع شخصا معينا فان بين كميه
افراده اي افراد الموضوع بسور يخص القضيه عن الاهمال وبين المقصود منها كلا او بعضا فمحصوره
اي تسمى القضيه محصوره لحصر الموضوع بالكل الافرادي او البعض كليه في الاول وجزئيه
في الثاني والذي وقع به البيان يسمى سورا لانه يحصر كميه الافراد فسور الموجبه الكليه كل ونحوه
مما يفيد الاستغراق وسور الجزئيه بعض وبعضه وسور السالبه الكليه لا شيء ولا واحد وكل ليس
وما افاد كل معناه وسور الجزئيه ليس كل وليس بعض وبعض ليس ونحوها والا فمهمله اي
ان لم يبين كميه افراده فالقضيه تسمى مهمله لاهمال السور ويلازم الجزئيه فكل جزئيه تصدق
مهمله وكل مهمله تصدق جزئيه ولما كان هذا التقسيم للقضيه باعتبار الموضوع زيد في
اقسام الاقسام حاله من تشخص وحصر واهمال واعلم ان الشرطيه تنقسم الى مثل هذه الاقسام
والحاصل ان الحكم بالاتصال او الانفصال ان كان على وضع معين وهي مخصوصه
والا فان بين ان الحكم على تقدير جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع المقدم او بعضها فهي محصوره
كليه او جزئيه والا فمهمله فالاوضاع في الشرطيه كالافراد في الحمليه وهذا كله في اللزوميه والعناديه
واما الاتفاقيه فالمعتبر فيها هو الاوضاع الكائنه في نفس الامر لا جميع الاوضاع الممكنه الاجتماع
والا لم تصدق كليه اصلا والمراد بالاوضاع الاحوال التي يمكن حصول المقدم عليها
وهي ما يحصل للمقدم باعتبار افتراقه بالامور التي يمكن اجتماعه معها فان المجتمعين يحصل لكل
منهما وضع بالقياس الى الاخر وهو كونه مجتمعا معه ومقارنا اياه فاذا قلنا كلما كان زيد انسانا كان
حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانيته لانسانيته ثابت مع كل وضع يمكن ان يحصل مع انسانيته من زيد
لا حال كونه قائما او قاعدا او كاتبا او ضاحكا وكون التمني طالعه او غير طالعه الى غير ذلك واذا قلنا
قد يكون اذا كان الشيء حيوانا فهو انسان فمعناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته انما يكون على وضع
كونه ناطقا لا على وضع كونه صاهلا او ناهقا وسور الموجبه الكليه في المتصله كلما ومهما
ونحوهما وفي المنفصله دائما وسور الموجبه الجزئيه فيهما قد يكون وسور السالبه الكليه فيهما
ليس البتة وسور الجزئيه فيهما قد لا يكون وادخال السلب على سور الايجاب الكلي واهمال هذا
التقسيم في الشرطيات اكتفاء بما في المطولات وقد فرغ من الكلام في اقسام القضايا
اخذ في احكامها وفيها ثلاثة مباحث اولها بحث التناقض وثانيها العكس المستوى وثالثها
عكس النقيض وقدم التناقض على الاخيرين لتوقفهما عليه فقال التناقض اختلاف

احتلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس لما كان المراد ههنا
تناقض القضايا قيد الاختلاف بالقضيتين والا فان التناقض يقع بين المفردات ويفيد الحد
تخرج الاختلاف بالقبول والتحصيل والحصر والاهمال اذ لا يلزم لذاته من صدق احدهما كذب
الاخرى فلا يحتاج معه الى التقييد بالايجاب والسلب اذ لا يكون الاختلاف الذي هذا شانه الا به
وقولنا لذاته تخرج الاختلاف الذي يلزم بعده من صدق كل كذب الاخرى من غير نظر الى ذاته بل
بواسطة مثل زيد انسان زيد ليس بناطق فان صدق احدهما وكذب الاخرى بواسطة ان كل ناطق
انسان والخصوص مادة نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان ونحو بعض الانسان
حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فان الصدق والكذب لخصوص المادة لا لذات الاختلاف
بين الكليتين والجزئيتين فان الكليتين قد يكذبان نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان
بانسان والجزئيتين قد يصدقان نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وقوله
يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين
الصادقتين فانه لم يكن الكذب فيهما لازما في كل مادة لصدقهما في بعض المواد كما عرفت وقوله
وبالعكس اي يلزم من كذب كل صدق الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين
لا سقا لزوم الصدق فيهما لكذبهما في بعض المواد كما عرفت وشرط الاتحاد فلا يختلف السبب
الحكميه لاختلاف في ذات الموضوع او المحمول او في شرط او كل وجزء او زمان او مكان او اضافة
او قوة او فعل او غير ذلك الا في الكم وهو الكليه والجزئيه فشرط اختلافهما فيه ان كانتا محصورتين
والا في الكيف وهو الايجاب والسلب والجهة وهي الضروره والامكان والدوام والاطلاق ونحوها
في المحصورتين والمخصوصتين فنقيض كل شيء من ذلك مقابله ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي
ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي والضروريه الدائميه مقابلها الامكان العام والدوام الذاتي مقابله
الاطلاق العام وهكذا سائر الجهات العكس المستوى ويسمى العكس المستقيم ايضا
تبديل طرفي القضيه مع بقاء الصدق والكيف العكس يطلق على معنيين على القضيه الحاصله
من التبديل وعلى نفس التبديل ومعنى تبديل الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر فيصير
الموضوع محمولا والمحمول موضوعا والمراد بقولنا مع بقاء الصدق لزوم صدق
العكس لصدق الاصل خرج ما يصدق مع الاصل بحسب الاتفاق دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق
انسان بالنسبة الى قولنا كل انسان ناطق واما اعتبر لكون العكس لازما للاصل ويمنع صدق
الملزوم بدون اللازم ولم يعتبر بقاء الكذب ولم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب الملزوم دون اللازم
والمراد بقاء الكيف ان الاصل ان كان موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا وذلك
لان قولنا كل انسان ناطق لا يلزمه السلب وقولنا لا شيء من الانسان بحجر لا يلزمه الايجاب فعكس
الموجبة كليه كانت او جزئيه موجبه جزئيه ولا ينعكس الكليه كنفسها لجواز ان تكون المحمول
اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد الاعم نحو كل انسان حيوان ولا ينعكس الى قولنا كل
حيوان انسان وينعكس الى بعض الحيوان انسان والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من الحيوان
بانسان وينعكس الى الاصل وهو كل انسان حيوان فيجعله كبرى والاصل صغرى ينتج لا شيء من الانسان
بانسان وهو سلب الشيء عن نفسه وعكس السالبة الكليه كنفسها سالبة كليه لانه اذا صدق

سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من افراد المحمول اذ لو ثبت
الموضوع لفرد من افراد المحمول حصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول لوجود ذلك الفرد والملاقاة تصحح الموجبة
الجزئية من الطرفين وصدقها من الطرفين ينافي ايجابية الكلية من احدهما فيعكس لا شيء من الانسان
بفرس الى لا شيء من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان وينعكس الى بعض الانسان فرس هذا
خلف او يجعلها صغرى للاصل ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو سلب الشيء عن نفسه **ولا عكس**
**للجزئية السالبة** اذ لو صح لصدق كلما صدق الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية
في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها ولا تصدق عكسها وان صدق في قضية بين موضوعها
ومحمولها تباين كلي او عموم من وجه **عكس النقيض تبديل نقيض الطرفين مع بقاء**
**الصدق والكيف** عكس النقيض يطلق على المعنيين ايضا والمراد من تبديل نقيض الطرفين
جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الاخر بعد تبديله بنقيضه كانك جعلت مكان كل طرف نقيضه
ثم بدلت كلا من النقيضين بالاخر والمراد من بقاء الصدق والكيف ما عرفت في تعريف العكس المستوي
**وحكم الموجبات كليه كانت او جزئية هنا** اي في عكس النقيض مثل **حكم السوالب ثمه** اي في
العكس المستوي فالموجبة الكلية تعكس كنفسها مثلا تعكس كل انسان حيوان الى كل لا حيوان
لا انسان والا فبعض لا حيوان ليس لا انسان ويستلزم بعض لا حيوان انسان وتعكس بالعكس
المستوي الى بعض الانسان لا حيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف ويضم الى الاصل هكذا
بعض لا حيوان انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض لا حيوان حيوان وهو محال ولا عكس
للموجبة الجزئية لصدق بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان **وبالعكس**
يعني ان السالبة كلية كانت او جزئية تعكس الى السالبة الجزئية مثلا اذا صدق ليس بعض الحيوان
بانسان فليس يصدق بعض الانسان لا حيوان والا فكل لا انسان لا حيوان وتعكس بعكس
النقيض الى كل حيوان انسان وقد كان ليس بعض الحيوان بانسان والسالبة الكلية لا تنعكس
كنفسها لصدق لا شيء من الانسان بفرس وكذب لا شيء من اللافرس لا انسان لان من افراد اللا
فرس انسان وهو يصدق سلب اللا انسان عنه وهذا كله على راي القدماء واما المتاخرون
فانهم عبروا عن هذا او عرفوا عكس النقيض بانه جعل النقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع
بقاء الصدق لا الكيف فعكس كل انسان حيوان لا شيء من لا حيوان انسان لكن لما كان المستعمل
في العلوم هو مصطلح القدماء والتسمية بعكس النقيض على مصطلحهم اظهر لم يذكر في المختصر
غيره واما وجه عدول المتاخرين وما فيه من الاسئلة والجوابات فمبسوطة في كتب الص ه

**القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر** القول في اصطلاح
المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظا او معقولا والقياس يطلق على الملفوظ والمعقول فان كان
القول في اصطلاحهم مستركا معنويا فقد عرف به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما
سيجيء عبارتهم فيكون اما مستركا لفظيا ولا اشكال ايضا عند من اجاز استعمال المستركة في
المعنيين معا واما حقيقة في المعقول مجازا في الملفوظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا
اسب بسطر المنطق لانه لا يبحث عن الالفاظ **وفيه** اشكال اذ لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي الا مجازا والمجاز مهجور في التعريف وقد قيل ان المعرف ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول

المعمول وان كان الملفوظ فالملفوظ لندفع الاشكال عنه من لا يجيز استعمال المستركة في معنييه
وما نحن فيه وفيه تامل هذا في القول الاول واما القول الاخر فالمراد به المعمول لعدم لزوم اللفظ
بما يلزم من القول معمولا او ملفوظا فالقول الاخر المعمول يلزم من القول المعمول بلا واسطة
واما لزومه للملفوظ فالمراد به لزومه لمدلول لفظه لظهورات النتيجة عن لازمه للفظ القياس لا انه يلزم
من الملفوظ بواسطة دلالته على المعمول لان المراد باللزوم ههنا اللزوم بحسب نفس الامر والقول
الملفوظ المؤلف من القضايا الملفوظة لا يستلزم مدلوله بحسب نفس الامر حتى يستلزم القول
الاخر بحسب نفس الامر بواسطته بل انما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع وابن هذا من ذاك
**والمراد** بالمؤلف معناه اللغوي المشتق احترز به لتعليق من قضايا به او كون كلمة من للتبعيض
كما لهم قول من الاقوال وقضية من القضايا فلا استدراك والمراد بالقضايا قضيتان او اكثر وخرج
به القضية الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها وان كانت مركبة اذ تسمى قياسا فقضية واحدة
لا قضيتين واللزوم المراد به المطلق سواء كان بينا او غير بين وخرج به الاستقراء والتمثيل لامكان تخلف
مدلولهما وذكر التسليم لادخال ما تركب من قضايا غير صادقة في نفس الامر وقوله لذاته اي لا بمعونة
غريبة وفسروها بما يكون حدودها مخالفة لحدود معدة متى العيان وهي اما اجنبية اي غير لازمة لاحدى
المعدة متى كما في قولنا اسنا وليب وب مساو لج فا مساو لج بواسطة صدق كل مساوي المساوي
مساو واما غير اجنبية اي لازمة لاحدى المعدة متى كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة
عكس نقيض المعدة الثانية وهو كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ووصف
القول الاخر بالاخر لئلا يلزم ان يكون كل معدة متى كيفا قياسا لاستلزام مجموعهما كلا
منهما كما في شرح المطالع وفيه نظر والاولى ان يقال المعدات موضوعة في القياس على انها
مسلمة فلو كانت النتيجة احدهما لم يحتج الى القياس فكل قول يكون كذلك لا يكون قياسا **وهو**
**باعتبار المادة جهتية** كل مركب يتوقف تركيبه على حصول اجزاء مادية وصورية والقياس حصل
له باعتبار كل من الصورة والمادة تقسيم **القسم الاول باعتبار المادة وهي معدات**
القياس وكان جمعه **لانه** اي القياس **اما ان يفيد تصديقا او لا** يفيده بل يفيد تاثرا اخر
عبر عنه بالتخييل الحاكي مجراه **الثاني قياس الشعر** ومادته المخيلات وهي قضايا اذا اوردت
على النفس اثرت فيها تاثرا عجيبا من قبض ونفر او بسط وترغيب وترهيب وقضايا اذا اوردت
ايرادها موزونة بصوت حسن وسواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة كقولهم الخمر
ياقوتة سيالة والعسل مقوية والعرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير واكثر من
الشعر ولذلك قيل احسن الشعر اكذبه **والاول** وهو مفيد التصديق **اما ان يفيد ظنا**
**او جزما الاول قياس الخطابة** ومادته المقبولات وهي قضايا يتوجه من يعتقد فيه الجمهور
لزهده او علمه او رياضته او غير ذلك من الصفات المحمودة كالاوائل الماخوذة من العلماء والمظنونات
وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والغرض منه تنبيه
الغافل عن درك البرهان فيما يتفقه من تهذيب الاخلاق وامر الدين والسفير عما يصرفه واكثر
من يستعمله الخطباء والوعاظ **والثاني ان افاد جزما فقياس برهان** ومادته القضايا

اى هى مستمده **واليقينيات** بالاستقراء ست بديهيات ومشاهدات وفطريات وحدسيات
ومجربات ومتواترات **اما البديهيات** وتسمى ايضا اوليات فهى قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور
اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون فى آنٍ واحد فى مكانين وقد سوفسطا
فيه التطرق لعدم تصور الطرفين كما فى قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان العزيمة كما فى البله والصبيان
او لتبدل الهيئة الفطرية بالعقائد المضادة كما فى بعض الجهال **واما المشاهدات**
فهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم بان السمن
يبرد والنار تحرق والثانية تسمى وجدانيات كالحكم بان للجوع والغضب **واما الفطريات**
فهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا يعرف عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها
كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان من تصور الاربعة والزوج تصور الانقسام
بمتساويين وتنبه فى ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج **واما**
**المجربات** فهى قضايا يحكم العقل بها بسبب تكرر المشاهدة مع قياس خفى وهو ان وقوع المتكرر على
نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب وذلك
كالحكم بان السقمونيا مسهل **فان قيل** هذا القياس ان حصل بالفكر كان المجربات نظرية
او بالحدس فجدسية او بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر فقضايا قياساتها معها **قلنا**
بل حصل بوجه اخر غير ذلك الوجوه وهو تكرر المشاهدة من غير نظر ولا حدس وادى الى الظن
**واما الحدسيات** فهى قضايا يحكم العقل بها بحدس قوى من الظن يزول معه
الشك وتحصل النفس كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضئ دائما جانبه الذى يلى الشمس فيحدس العقل بانه
لولم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك **واما المتواترات** فهى قضايا يحكم العقل بها بحدس
بواسطة كثرة مشاهدة المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس كثرة تمنع تواطوهم على الكذب واعتبر
الامكان لان الممتنع لا يحصل النفس به وان كثر نقل ووقوعه والاحساس لان المعقولات تكثر
فيها الاشتباه **واما الخبر** المحفوف بالقرائن وخبر المصدق بالمعجز فالاقرب ان العلم الحاصل
منهما استدلالى فلا يدخل فيما نحن فيه **واعلم** ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفى كما فى المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وقد ذكروا وجها
للفرق غير ذلك ولاشتمال كل من المجربات والمتواترات والحدسيات على ملاحظة قياس خفى تارة
فى ضرورتها من تاريخ وتارة فى بعضهم فى كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا
عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات **وفائدة البرهان** تحقيق
الحق على وجه لا يعتريه شك ولا يتطرق اليه تغير **والا يفيد النفس فان اعتبر فيه عموم الاعتراف**
**والتسليم فجدلى** اى القياس يسمى جدلا وما دته **المشهورات** وهى قضايا يحكم بها العقل لاعتراف
جميع الناس او اكثرهم او طائفة مخصوصة بها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او غير ذلك ولكل قوم
مشهورات بحسب عاداتهم وآرائهم ولاهل كل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم **فان قيل**
المشهورات قد يكون يقينية بل اولية فكيف تجعل من غير اليقينيات **قلنا** المراد ان المشهورات
لا يعتبر فيها النفس ومطابقة الواقع بل المعتبر الشهرة وبطلان الانزاع سواء كانت يقينية او لا



فبعض القضايا يكون اوليا ومشهورا **والمسلمات** وهى قضايا يحكم العقل بتسليم الخصم
فيبنى عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة كتسليم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه والغرض منه
اما اقناع القاصر عن درك البرهان واما الزام الخصم **والا يعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فمغالطة**
اى القياس يسمى مغالطة وما دته الوهميات وهى قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانسانى فى امور غير
محسوسة على نحو المحسوس كما يقال كل موجود مشار اليه ولولا دفعها العقل والشرع لعدت من
الاوليات ويعرف كذبها بمساعدته للعقل فى المقدمات حتى اذا وصل الى النتيجة امتنع عن المساعدة
**والمشبهات** وهى قضايا يحكم بها العقل على اعتقاد انها اولية او مشهورة او مسلمة لاشتباهها بشئ
منها اما من جهة اللفظ كما فى المشترك وضرب زيد لاحتمال فاعليته ومفعوليته كقولنا الخمسة زوج
وفرد لانه يصدق مع الاحتياج لا الانفراد واما من جهة المعنى كاخذ ما بالذات مكان ما بالعرض كما
يقال حالتى السفينة متحرك وكل متحرك منتقل من مكان الى اخر واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل كما يقال
لو قبل الجسم القسمة الى غير النهاية لكان بين سطحى الجسم اجزاء متناهية فلا يمتنعها لكون محصورة
بين حاصرين واخذ الثالثة المحصلة بدل الموجبة المعدولة واخذ السور بحسب الاجزاء مكان السور
بحسب الجزئيات واخذ الكل المجموعى مكان الكل الافرادى وغير ذلك مما يوقع الغلط عند ذى الغلط
العظيم وقد يقع الغلط من جهة الصورة وذلك بان لا يكون القياس منتجا للمطلوب ويظن كونه منتجا
اما بان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال الانسان له شعر وكل شعر نبت
من محل فالانسان نبت من محل او لا يكون على ضرب منتج كما يقال الانسان حيوان والحيوان جنس
لعدم كلية الكبرى ومنه وضع ما ليس بعلة علة كقولنا الانسان وجوده ضحاك وكل ضحاك حيوان
فالانسان وجوده ضحاك **ومنه المصادرة** على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة فى القياس
كقولنا الانسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق والغرض منه تغليط الخصم ودفعه واعظم
فائدته معرفته لاجتنابه **وما فرغ** من القسم الاول وهو الحاصل باعتبار المادة اخذ فى
القسم الثانى وهو الحاصل **باعتبار الصورة** اعنى الهيئة الحاصلة للقياس وهو **قسمان لانه**
**اذا كان المطلوب او نقيضه مذكورا فيه بالفعل فاستثنائى** اى يسمى القياس حينئذ قياسا استثنائيا
لاشتماله على اداة الاستثناء وهى لكن كقولنا ان كان هذا انسانا فهو متحيز لكنه جسم ينتج هو متحيز
وهو نقيضه مذكور فيه ولو قلنا لكنه ليس بمتحيز انتج انه ليس بجسم ونقيضه مذكور فيه **فان**
**قيل** المطلوب ونقيضه ليسا مذكورين فى الاستثنائى بالفعل لان كلا منهما قضية والمذكور
بالفعل فيه ليس بقضية **قلنا** المراد يكون المطلوب او نقيضه مذكورا فى القياس بالفعل
ان تكون الطرفان مذكورين فيه بالترتيب الذى فى المطلوب او فى نقيضه **والا يكن كذلك فاقترانى**
اى يسمى القياس حينئذ قياسا اقترانيا لما فيه من اقتران الحد وذى الاصغر والاكبر والاوسط
كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث وليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل
واما بالقوة وهو حاصل مذكور فيه لاشتماله على مادة النتيجة اعنى الموضوع والمحمول ومادة التى ما
يكون التى بالقوة **القسم الاول** من القسمين الحاصلين باعتبار الصورة فى القياس
**الاقترانى** وقدم على الاستثنائى لان العهدة فيه تتركب من الحمليات الصرفة وهى من السرطانات
بمنزلة المفرد من المركب لاحتمال السرطانيات اليها ولذلك يجب بسطه بخلاف الاستثنائى فانه لا يخلو

عن الشرطيه وهو باعتبار صورته البعيده اعني الهيئه الحاصله لكل من المقدمتين بسبب
الجهل والاتصال والانفصال فسميت لانه ان تركب من الحمليات الصرفه كما عرفت فحملي اي تسمى
القياس حينئذ قياسا حمليا والا فشرطي اي يسمى القياس حينئذ قياسا شرطيا سواء تركب من
من الشرطيات الصرفه او منها ومن الحمليات واقسامه حينئذ لانه ان تركب من شرطيتين فهو
اما من متصلتين او منفصلتين او متصله ومنفصله وان تركب من حمليه وشرطيه فهو اما من
حمليه ومتصله او حمليه ومنفصله وتتعدد فيها الاشكال الاربعه وفي تفصيلها طول وينقسم
القياس الاقتراني ايضا باعتبار صورته القريبه اعني الهيئه الحاصله للقياس بسبب نسبة الاوسط
الى الطرفين الى اربعه اقسام لان الاوسط ان كان محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل الاول
او كان الاوسط محمولهما فالثاني او كان موضوعهما فالثالث او عكس الاول فالرابع اعلم
انه قد وقع اصطلاح القوم على الفاظ لابد من بيانها فنقول موضوع المطلوب يسمى حدا اصغر لان
الموضوع في اشرف المطالب وهو الموجبه الكليه يكون اخص من المحمول غالبا فيكون اقل افرادا فيكون
اصغر ومحمول المطلوب يسمى حدا اكبر لانه في اشرف المطالب اعم من الموضوع غالبا فيكون اقل افرادا
فيكون اكثر افرادا فيكون اكبر والمقدمتين الاصغر والاكبر يسمى حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب
حتى يلاقيا والمقدمه التي يشتمل على الاصغر يسمى بالصغرى لاضافة الاصغر والتي يشتمل على
الاكبر يسمى بالكبرى لاضافة الاكبر والقضيه التي جعلت جزءا من قياس تسمى مقدمه لتقدمها على
المطلوب وما تحمل اليه المقدمه كالموضوع والمحمول يسمى حدا لانه طرف للنسبه وهيئه نسبه
الاوسط الى طرفي المطلوب بالوضع والجهل تسمى شكلا واقتران الصغرى والكبرى بحسب الايجاب
والسلب والكليه والجزئيه تسمى ضربا واما وضعت الاشكال
في هذه المراتب لان الشكل الاول هو الطبع الطبيعي لانتقال الذهن فيه من الاصغر الى الاوسط
ومنه الى الاكبر حتى يلزم انتقاله من الاصغر الى الاكبر وهو انتقال طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول
الكامل وهو بين الانتاج لا يحتاج الى رويه وفكر وصح للمطالب الاربعه ولاشرف المطالب الذي هو
الايجاب الكلي لاستماله على الشرفين الايجاب الذي هو اشرف من السلب فان الوجود خير من العدم
والكليه التي هي اشرف من الجزئيه لانها انفع في العلوم لدخولها تحت الضبط ولانها اخص من الا
والاخص اكمل من الاعم لاستماله على امر زائد عليه وسلوك الشكل الثاني في الشرف لانه ينتج الكلي
وهو اشرف من الجزئي والثالث وان انتج الايجاب وهو اشرف من السلب فلم ينتج الكلي والكلي
وان كان سلبيا اشرف من الجزئي وان كان ايجابيا لانه انفع في العلوم ولان شرف الايجاب من
جهة وشرف الكليه من جهات كما تقدم ولان الثاني يوافق الاول في الصغرى وهي اشرف المقدمتين
لاستمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف لان المحمول يكون غالبا خارجا تابعا والموضوع
المعروض اشرف من التابع العارض ثم الشكل الثالث لموافقته الاول في الكبرى ثم الشكل
الرابع لمخالفته اياه في المقدمتين وهو في غايه البعد عن الطبع ولذلك اسقطه ابو نصر وابو علي عن
الاعتبار وتبعهم عن العمه ايضا اذا عرفت ذلك فلا ينتج كل شكل من الاشكال الاربعه
بذكر الشرائط بحسب الجهات اعتمادا على ما في المطولات مع اغفالها فيما سلف واما الشرائط

بحسب الكميه والكميه فقد اشار اليهما بقوله وشرط الشكل الاول بحسب الكميه ايجاب
الصغرى والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم في الكبرى على ما ثبت له الاوسط والاصغر
ليس مما ثبت له الاوسط فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر ويتحقق ذلك بصدق القضايا تارة مع
الايجاب وتارة مع السلب فاذا كانت الصغرى سالبه فالكبرى اما موجبه او سالبه وايا ما كان يتحقق
الاختلاف الموجب لعدم الانتاج كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان او صهال
والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بحمار
او ناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف موجب للعقم وشرطه بحسب
الكميه كليه الكبرى والا احتملت ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض المحكوم عليه بالاصغر
فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس اذا
تقرر ذلك فاعلم ان الضروب المحتمله عند العقل في كل شكل ستة عشر ضربا لان
المهمله في قوة الجزئيه والشخصيه لا يعتد بها في العلوم مع انها في حكم الكليه فالضرب مقصور على
المقصورات الاربع وهي مضروبه في الصغرى والكبرى وحاصل ضرب الاربعه في الاربعه ستة عشر سقط منها
في الشكل الاول باشتراط ايجاب الصغرى ثمانيه وذلك من ضرب الصغرى السالبه الكليه والجزئيه في الكبريات
الاربع وباشتراط كليه الكبرى اربعه من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين هذا بطريق الحذف
واما بطريق التحصيل فالصغرى الموجبه اما كليه او جزئيه والكبرى الكليه اما موجبه او سالبه
وكانت ضروبه الناتجه اربعه الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبه كليه نحو الحج
مامور الشارع وكل مامور الشارع واجب فالحج واجب الضرب الثاني من موجبه
كليه صغرى وسالبه كليه كبرى نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة بنجس بلا نية فلا شيء من الوضوء
بنجس بلا نية الضرب الثالث من موجبه جزئيه صغرى وموجبه كليه كبرى ينتج موجبه جزئيه
نحو بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض الوضوء بنية الضرب الرابع من موجبه جزئيه
صغرى وسالبه كليه كبرى ينتج سالبه جزئيه نحو بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادة بنجس بلا نية
فليس بعض الوضوء بنجس بلا نية ووجه ترتيب الضروب ما عرفت من شرف الايجاب على
السلب والكليه على الجزئيه ولو كانت موجبه ويشترط في الشكل الثاني بحسب الكميه اختلافهما
اي المقدمتين في الكيف اي تكون احداهما موجبه والاخرى سالبه لانهما لو اتفقتا اما موجبتان
او سالبتان وايا ما كان يحصل الاختلاف اما اذا كانتا موجبتين فكقولنا كل انسان حيوان وكل
فرس او ناطق حيوان والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب واما اذا كانتا سالبتين فكقولنا
لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس او من الناطق بحجر والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب
فلم يسلم العباتي سياقهما والمعنى بالانتاج استلزامه لاحدهما ويشترط فيه بحسب الكميه
كليه الكبرى والا لزم الاختلاف اما على تقدير ايجابها فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض
الحيوان او بعض الناطق فرس واما على تقدير سلبها فكقولنا كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان
او الفرس بناطق والحق في الاولين الايجاب وفي الثانيين السلب سقط بالشرط الاول ثمانيه من
ضرب الموجبتين في الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالثاني اربعه من ضرب الكبرى الموجبه
الجزئيه مع السالبتين والسالبه الجزئيه مع الموجبتين هذا بطريق الحذف واما بطريق التحصيل

والكبرى كليه فان كانت سالبه مع الصغرى من الموجبتين وان كانت موجبه مع الثانيه لم تكن
ضروبه الناتجه اربعه **الاول** من كليتين والكبرى سالبه ينتج سالبه كليه نحو العاب
مجهول ولاشي مما ينتج بعده مجهول فلاشي من العاب ينتج بعده وتنعكس عكس الكبرى لم ترتد
الى الشكل الاول فقال العاب مجهول ولاشي من المجهول ينتج بعده فلاشي من العاب ينتج بعده
وهو المطلوب **الضرب** الثاني من كليتين والكبرى موجبه ينتج سالبه كليه نحو لاشي من العاب
معلوم وكل ما ينتج بعده معلوم فلاشي من العاب ينتج بعده وتنعكس الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجه
فقال كل ما ينتج بعده معلوم ولاشي من المعلوم عاب فلاشي مما ينتج بعده عاب وينعكس الى لاشي
من العاب ينتج بعده وهو المطلوب **الضرب** الثالث من موجبه جزئيه صغرى وسالبه
كليه كبرى ينتج سالبه جزئيه نحو بعض العاب مجهول ولاشي مما ينتج بعده مجهول فبعض العاب
ليس مما ينتج بعده وينعكس عكس الكبرى كالضرب الاول **الضرب** الرابع من جزئيه سالبه
صغرى وكليه موجبه كبرى ينتج جزئيه سالبه نحو بعض العاب ليس بمعلوم وكل ما ينتج بعده معلوم
فبعض العاب ليس مما ينتج بعده وتنعكس الكبرى كالضرب الاول **الضرب** الرابع من جزئيه سالبه
صغرى وكليه موجبه كبرى ينتج جزئيه سالبه نحو بعض العاب ليس بمعلوم وكل ما ينتج بعده معلوم
فبعض العاب ليس مما ينتج بعده وتنعكس بالخلف وهو هنا ضم بعض النتيجه الى الكبرى بان يجعل
البعض لا محاله صغرى وكبرى الاصل لكليته كبرى لينتج بعض الصغرى فقال لو لم يصدق بعض
العاب ليس مما ينتج بعده لصدق نقيضه وهو كل عاب ينتج بعده فيجعل صغرى هكذا كل عاب ينتج
بعده وكل ما ينتج بعده معلوم فكل عاب معلوم وكانت الصغرى بعض العاب ليس بمعلوم هذا خلف
**واما وضعت** الضروب على هذا الترتيب لان الاولين اشرف من الاخيرين ذاتا وبتبعه
والاول والثالث اشرف من الثاني والرابع لاشتمالهما على صغرى الاول بعينها ويشترط في الشكل
الثالث بحسب الكميه ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبه فاما ان تكون الكبرى موجبه او سالبه
وعلى التقديرين يحصل الاختلاف واما اذا كانت موجبه فكقولنا لاشي من الانسان بفرس وكل انسان
حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبه فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا لاشي من الانسان بصهال او حمار
والصادق في الاولين الايجاب وفي الاخيرين السلب ويشترط بحسب الكميه كليه احداهما اي المقدمتين
لانهما لو كانتا جزئيتين لجاز الاختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبه فكقولنا بعض الحيوان انسان
وبعضه ناطق او فرس واما اذا كانت سالبه فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا وليس بعضه ناطقا او فرسا
والحق في الاولين الايجاب والاخيرين السلب سقط بالشرط الاول ثانيه من ضرب الثالثين الصغرى
في الكبريات الاربع وبالثاني ضربان وهما الموجبه الجزئيه مع الجزئيتين هذا طريق الحذف واما
طريق التحصيل فالصغرى موجبه فان كانت كليه فمع الاربع وان كانت جزئيه فمع الكليتين فكانت
ضروبه الناتجه ستة **والاول** من موجبتين كليتين ينتج موجبه جزئيه نحو كل بر مقتات
وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وينعكس الصغرى لترتد الى الاول فيقول بعض المقتات
بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب **الضرب** الثاني من كليتين والكبرى
سالبه جزئيه نحو كل بر مقتات ولاشي من البر ينتج بعده بعضه متعاصلا فليس بعض المقتات ينتج
بعده بعضه متعاصلا وينعكس الصغرى كالاول **الضرب** الثالث من موجبتين جزئيه
صغرى وكليه كبرى ينتج موجبه جزئيه نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي
وينعكس كالاول **الضرب** الرابع من جزئيه موجبه صغرى وكليه سالبه كبرى ينتج جزئيه سالبه

نحو بعض البر مقتات ولاشي من البر ينتج بعده بعضه متعاصلا فليس بعض المقتات ينتج بعده بعضه
متعاصلا وينعكس ايضا بعكس الصغرى **الضرب** الخامس من موجبتين كليه صغرى وجزئيه كبرى
ينتج موجبه جزئيه نحو كل بر مقتات وبعض البر ربوي فبعض المقتات ربوي وينعكس عكس الكبرى ثم الترتيب
ثم النتيجه نقول بعض ما البر ربوي بر وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس الى بعض المقتات
ربوي وهو المطلوب **الضرب** السادس من كليه موجبه صغرى وجزئيه سالبه كبرى ينتج جزئيه
سالبه نحو كل بر مقتات وبعض البر ليس مما ينتج بعده بعضه متعاصلا فبعض المقتات ليس مما ينتج
بعده بعضه متعاصلا وينعكس بعكس الخلف وهو في هذا الضرب ضم بعض النتيجه الى الصغرى بان يجعله
كبرى لصغرى الاصل لينتج بعض كبراه نقول لو لم يصدق بعض المقتات ليس مما ينتج بعده بعضه متعاصلا
لصدق نقيضه وهو كل مقتات ينتج بعده بعضه متعاصلا فيجعله كبرى هكذا كل مقتات وكل مقتات
ينتج بعده بعضه متعاصلا ينتج كل بر ينتج بعده بعضه متعاصلا وقد كان بعض البر ليس مما ينتج بعده
بعضه متعاصلا وهذا خلف **وانما رتبت** الضروب هذا الترتيب لان الاول احص
منتجات الايجاب والثاني احص منتجات السلب والاحص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخيرين
لاشتمالهما على كبرى الشكل الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس للايجاب وشرط
في الشكل الرابع بحسب الكميه احد امرين وشرط مع كل منهما بحسب الكيفيه اخر وقد بين ذلك بقوله
ايجابهما مع كليه الصغرى او اختلافهما في الكيف مع كليه السلب والكبرى والازم اما سلبهما
او ايجابهما مع جزئيه الصغرى او اختلافهما مع جزئيه السالبه او جزئيه الكبرى واياما كان يحصل الاختلاف
الموجب للعقم اما الاول فكقولنا لاشي من الانسان بفرس ولاشي من الحمار او الصاهل بانسان واما الثاني
فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس او ناطق حيوان واما الثالث فكقولنا ليس بعض الحيوان انسان
وكل فرس او ناطق حيوان وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس او الحيوان ليس بانسان واما الرابع
فكقولنا لاشي من الانسان بفرس وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق في الاول السلب وفي الثواني
الايجاب سقط من عقم السالبتين اربعه ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئيه ضربان ومن عقم المختلفتين
والسالبه جزئيه اربعه ومن عقمها والكبرى موجبه جزئيه ضرب واحد هذه طريق الحذف واما طريق
التحصيل فالصغرى الموجبه الكليه تنتج مع المحصورات الا الجزئيه السالبه والصغرى السالبه الكليه مع
الموجبه الكليه والصغرى الموجبه الجزئيه مع السالبه الكليه فكانت ضروبه الناتجه خمسة **الاول**
من موجبتين كليتين ينتج موجبه جزئيه نحو كل عباده يجب فيها النيه وكل وضوء عباده فبعض ما
يجب فيه النيه وضوء وينعكس الترتيب ثم عكس النتيجه نقول كل وضوء عباده وكل عباده يجب فيها
النيه فكل وضوء يجب فيه النيه وينعكس الى بعض ما يجب فيه النيه وضوء وهو المطلوب **الضرب**
الثاني من موجبتين والكبرى جزئيه والمثال والنتيجه والبيان كما في الاول الا انك تجعل مكان كل
وضوء عباده بعض الوضوء عباده **الضرب** الثالث من كليتين والصغرى موجبه سالبه ينتج سالبه
كليه نحو لاشي من العباده بمستغني عن النيه وكل وضوء عباده فلاشي من المستغني عن النيه وضوء وينعكس
مثل ما تقدم **الضرب** الرابع من كليتين والصغرى موجبه ينتج سالبه جزئيه نحو كل مباح مستغني
عن النيه ولاشي من الوضوء مباح فبعض المستغني ليس بوضوء وينعكس بعكس المقدمتين نقول بعض
المستغني مباح ولاشي من المباح بوضوء فبعض المستغني ليس بوضوء وهو المطلوب **الضرب** الخامس

من موجبه جزئيه صغرى وسالبه كليه كبرى ينتج سالبه جزئيه نحو بعض الماء مسخن عن المسيه ولا شيء من
الوضو بماء فبعض الوضو ليس بمسخن لبس بوضو وشكل الرابع ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب
بانتاجها البعد هاعن الطبع بل اعتبر بها انتاجها فقدم الاول لانه من موجبتين كلتين ثم الثاني وان
كان الثالث والرابع من كلتين والكلي السالب اشرف من الجزئي الموجب لمشاركته الاول في ايجاب المقدمتين
وفي احكام اخر ليس هذا مقام ذكرها **فان قلت** ان عده اضرب الشكل الرابع وكيف القول بشابهه
ولم يكن فيها اشتراط كليه السلب والكبرى كما ذكرت هنا واما ان كرفت مع الاختلاف في الكيف كليه احد
**قلت** انما يتم لهم الثمانيه الاضرب بشرط اخر وهو ان يكون السالبه في الثلاثه التي اخرجها اشتراطنا
كليه السلب والكبرى واحديه من الخاصتين اعني المشروطه الخاصه والعرفيه الخاصه حتى ينعكس فيرتد
الضرب السادس وهو المركب من سالبه جزئيه صغرى وموجبه كليه كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الثاني ويرتد
الضرب السابع وهو المركب من موجبه كليه صغرى وسالبه جزئيه كبرى الى الضرب السادس من الشكل الثالث ويرتد
الضرب الثامن وهو المركب من سالبه كليه صغرى وموجبه جزئيه كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الرتب
ثم عكس النتيجه وقد عرفت ان ينعكس سالبه جزئيه فلا ينعكس الا بالشرط المذكور اما اذا لم يكن السالبه
في الثلاثه التي اعملنا ذكرها احد الخاصتين يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج واستوضح ذلك من نظائره
الثالث ونظير الرابع في صدر الكلام على هذا الشكل ولا يخفى ذكر ذلك الشرط الاتم بيان الموجهات ستأتي
وموكداتها وسائر انحائها ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود **واعلم** ان هذه الاشكال
الثلاثه وان كانت ترجع الى الاول فلها خاصيه وهي ان الطبع والسابق الى الذهن في بعض المقدمات
ان يكون احد طرفيها موضوعا والطرف الاخر محمولا حتى لو عكس كان غير طبيعي وغير سابق الى الذهن
اما في الموجبات فكقولنا الانسان حيوان او كاتب فان الانسان اولى بان يكون موضوعا لايجاب
الحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب فكقولنا لا شيء من النار بارد والنفس من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعى فيه
الميل الطبيعي والسابق الى الذهن امكن الانتظام على نهج الشكل الاول بل على احد هذه المناهج فلا يكون
عمها غنيه على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثه لا يرتد الى الشكل الاول فيحتاج الى اعادة اسمها
المجهولات المتعلقه بها **القسم الثاني** القياس **الاستثنائي** وهذا القياس مركب من
مقدمتين الاولى شرطيه والثانيه وهي الاستثنائيه حمليه ان كان طرفا الشرطيه في الاصل حمليتين
والا فشرطيه او حمليه **وهو** قسمان **متصل** وهو ما يكون شرطيته متصله **وناتجه** وهو اي
الناتج من القياس الاستثنائي اي المتصل قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم في المقدمه
الاستثنائيه وهو معنى قوله **وضع المقدم** فانه ينتج وضع التالي اي عينه لان صدق الملزوم وهو
المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو
حيوان **والثاني** ما استثني فيه نقيض التالي في المقدمه الاستثنائيه وهو معنى قوله **رفع التالي** فانه
ينتج رفع المقدم اي نقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم كقولك في المثال المذكور لكنه ليس
بحيوان فليس بانسان واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء
الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه
لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم **والقسم الثاني** من القياس الاستثنائي **منفصل** وهو ما

يكون شرطيته منفصله **وناتجه** اي الناتج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان ايضا احدهما ما
استثني فيه **وضع كل** من المقدم والتالي اي عينه **في الحقيقيه وما نعة الجمع** وقد عرفتها لان استثنا
عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الجزء الاخر لامتناع الجمع بينهما واما استثنا نقيض احد الجزئين
فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاعهما في مانعة الجمع **والثاني** ما استثني **رفعه** اي رفع كل
من المقدم والتالي اي نقيضه **فيها** اي في الحقيقيه **وفي مانعة الخلو** لان استثنا نقيض كل من الجزئين
يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واما استثنا عين احدهما فلا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز
الجمع بينهما في مانعة الخلو **فعرفت** ان الحقيقيه لها اربع نتائج وضع المقدم عين رفع التالي ورفعه
عين وضعه ورفع التالي عين وضع المقدم ووضعه عين رفعه لامتناع الجمع بينهما والخلو عنهما واما نقيضه
الجمع لها نتيجتان رفع كل من الجزئين عين وضع الاخر لامتناع الجمع فقط واما نقيضه الخلو فلا وضع كل من
الجزئين عين رفع الاخر لامتناع الخلو فقط كقولنا دائما اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا لكنه
زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج وهو فرد لكنه ليس بفرد وهو زوج وكقولنا دائما
اما ان يكون هذا اسحرا او حجرا لكنه سحر فليس بحجر لكنه حجر فليس بسحر وكقولنا دائما اما ان يكون هذا الا
سحرا ولا حجرا لكنه سحر فهو لا حجر لكنه حجر فهو لا سحر **واعلم** ان لانتاج القياس الاستثنائي شروطا
لا يخفى اغفالها فمنها **الشرط الاول** ايجاب الشرطيه متصله او منفصله لانه اذا لم
يكن بين الامرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود احدهما او عدمه وجود الاخر او عدمه **والشرط**
**الثاني** ان يكون المتصله لزومية والمنفصله عنادية لان المتصله لو كانت اتفاقيه لم ينتج وضع
مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم اما الاول فلان العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع
المقدم ولان العلم بصدق الاتفاقيه مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم
بها لزم الدور واما الثاني فلانه لا اتصال بين نفيي طرفي الاتفاقيه لا باللزوم ولا بالاتفاق اما في الاتفاقيه اي صدقها
وهي التي يكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لمجرد توافق الجزئين على الصدق فظاهر لصدق
الجزئين فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق لكذبهما والا لزم لعدم العلاقه واما في الاتفاقيه العامه وهي
التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقه بل لمجرد صدق التالي وهي اعم مطلقا من
الاولى اذ لا حاجه فيها الى صدق المقدم كقولنا ان كان الخلا موجودا فالانسان ناطق فلجواز صدق
طرفيها فلا يلزم من صدق المتصله الاتفاقيه مع كذب تاليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي ينافي صدق
الاتفاقيه واما كذلك المتصله الاتفاقيه لم ينتج وضع احد طرفيها ولا رفعه لان صدق احد طرفيها
او كذبه معلوم قبل الاستثنا فلا يكون مستفادا منه **والشرط الثالث** كليه الشرطيه
متصله او منفصله والا جاز ان يكون اللزوم او العناد على بعض الاوضاع والاستثنا على بعض اخر
فلا يلزم من وضع احد جزئي الشرطيه او رفعه وضع الاخر او رفعه اللهم الا ان يكون وضع الاستثنا
مجتمعا في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع او يكون وضع اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثنا فانه ينتج
القياس حينئذ

## المبحث الثاني في الموضوعات اللغويه

## فصل

هذا الفصل متضمن للكلام في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات **الوضع** لغة جعل
الشيء في جهة يعتد به واصطلاحا مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا فالمجاز
موضوع لمعناه المجازي وثانيهما وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع عند الاطلاق

تعيين اللفظ للدلالة على معنى ويريد فيه سعته اى ليدل بنفسه لا بقرينة تضم اليه ليخرج اللفظ المجاز
عن ان يكون تعيينه للدلالة على المعنى المجازى وضعا لان دلالته انما يكون بقرينة والحق ما افاده العلامة
السمرقندي وتبعه سيخنا رحمه الله تعالى من انه لا حاجة الى تلك الزيادة لان تعيين المجاز لما يتعلق بالموضوع
له ليس للدلالة بل لجواز الاستعمال اذ الدلالة بواسطة القرينة محققة فيه سوى عين لما يتعلق بالموضوع
له اولا وقد افاد في التلويح حيث قال الوضع النوعي قد يكون ثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية
كذا فهو موضوع للدلالة على معنى بنفسه على معنى مخصوص نوعهم بواسطة تعيينه له ومثل هذا من باب
الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية ناعيا انها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل وقد يكون ثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو موضوع للدلالة بنفسه على معنى مخصوص نوعهم بتعيينه للدلالة بنفسه
على معنى وهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى يتعلقا مخصوصا
ودال عليه بمعنى انه نوعهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز
استعمال اللفظ في المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة محالها ومثله مجاز
الوضع عند الاطلاق مراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ
له او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز وسيأتي الشيخ
في القسم الاول من النوعي هذا كلامه وقد يظهر ان تعيين المجاز لمعنى للدلالة لتحققها بنفسه فلا يحتاج الى
زيادة قيد بنفسه وعلى تقدير عدم خروجه لا يخرج جميع المجازات بتلك الزيادة فان ما يكون معناه
لازما لما وضع له غير منفك عنه في التصور دلالته عليه بنفسه والقرينة فيما هذا شانه انما هي للصرف
عن وهم المعنى الجمعي لا عن الفهم الا ان يقال المراد الدلالة عليه من حيث انه مراد فانها هي الدلالة المعتبرة
عند اهل العرف وارباب البلاغة وانما توقف على القرينة او يقال المراد يكونها بنفسه الا ان يكون
فهمه بواسطة شيء اخر وفهم اللازم من اللفظ بواسطة فهم الملزوم وقد يدل اللفظ لا بذاته هذا اول الكلام
في الواضع يعني ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص التناوي ينسبته الى جميع المعاني
فذهب المحققون الى ان المخصص هو الواضع وتخصيص وضعه لهذا دون ذلك هو ارادة الواضع وضمير
به للوضع وضمير لا بذاته للفظ واشار الى قول عباد بن سليمن الصيمري فانه ذهب الى ان المخصص
هو ذات الكلمة يعني ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص ذلك اللفظ
على ذلك المعنى ويلزمه ان لا يختلف اللغات باختلاف الامم وان نوعهم كل لفظ وان لا
يقع الاشتراك بين المتباينين ولا نقل وله تاويل مشهور حاصله ان الواضع لا يهمل في وضعه
رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة وادا قد تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضع
فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على اربعة مذاهب اولها وهو اختيار الامام يحيى عليه
السلام وابي الخير والقاضي ابي بكر الباقلاني الجمع من الاقوال الاربعة ممكن وادلتها لا تفيد شيء منها
القطع فوجب التوقف وهو ما اشار اليه بقوله ولم تثبت تعيين الواضع لدلالات ادلته كما سيعرفه
ان شاء الله تعالى وثانيها وهو قول البهشمية ان الواضع هو البشر واحد او جماعة والتعريف
بالاشارة والقرائن وهو المشار اليه بقوله لا البشر وثالثها وهو قول الاشعري انها توقيفية
يعني ان الواضع هو الله علمها بالوحي او بخلق الاصوات او علم ضروري وهو المشار اليه بقوله ولا الوحي
مطلقا اي من غير تفرقة بين محتاج اليه في التعريف وغيره ورابعها وهو قول ابي علي وابي هاشم الاستحسان

الضمير في قوله فيه وفي قوله تعيين يعود الى
اللفظ المذكور في المتن لا الى المجاز اذ
لو عاد الى المجاز لم يناسبه قوله التعميم
في قوله سوى عين وقوله او لا يعني
ان لم يعين لا يتعلق بالموضوع له
بل يعين لاحد معاني المشترك
بواسطة القرينة فلا يكون مجازا
وقال سيلان قيل بل يعين
لغير ما يتعلق بالموضوع له
فيكون غلطا قال وفيه نظر اذ نصب
القرينة مشعر بالقصد ثم قال
وقد يقال نصب القرينة لقصد
الغلط ٥ ك

العدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره يحتمل الامرين وهو المشار اليه بقوله
او في المحتاج **حجة البهشمية** قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم
تقرير الاحتجاج انها لو كانت توقيفية لم يكن سابقة على الارسال بل متاخرة عنه لكنها سابقة بدلالة الاية
الكريمة فليست توقيفية **فان اجيب** بان الاية تدل على سبق اللغات والاوصلح دون الارسال
التوقيف والتعليم **اجيب** بانها لا تضاف الهم الا بعد توقيفهم وتعليمهم **فان اجيب**
بانه تعبير بتعبير الارسال كخلق الاصوات او علم ضروري **فقد اجيب** بانه خلاف المعتاد فلو لم
يصلح بحمله بعد فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية **والجواب** انا لا نسلم ان التوقيف لا
يكون الا بالارسال **نعم** سيأتي ذكر **وحق من له قوم** من الرسل اما اذا كان ادم هو الذي علمها وهو مخصوص
من عموم الاية اذ لا قوم له عند البعثة **احتج الاشعري** بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها
فانه دل على انه تعالى واضع الاسماء ومعلمها دون البشر ولكن الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل
ولان التفريق بينهم تحكم بحت ونعم ولا يهمنا اسماء في اللغة والتخصيص بالنوع المقابل لهما اما هو في اصطلاح
النحاة **والجواب** من وجوه **احدها** منع ان يكون معنى قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها
وضع اللغات وتعليمها ادم لم لا يكون معناه علمه **ما وضع** اي ما سبق وضعه من خلق اخر
وهذا ادخل في التبكيت كما لا يخفى على المتامل **وثانيها** وهو المراد بقوله **او الحقائق** منع كون
الاية تدل على انه تعالى علم ادم لجواز ان يكون المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على
الملئكة والعرض للاسماء ولا يصلح لها الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء **وثالثها**
وهو ما اشار اليه بقوله **او الهمه له** منع دلالتها على المطلوب لجواز ان يكون المراد به الالهام لان
يضع نحو قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم وهذا ايضا ادخل في التبكيت واقوم في الاحتجاج على
الملئكة عليهم السلام **والجواب** في الاول والثالث مخالفة الظاهر لا يقاوم ما ذكرناه من الادلة مع انه كلام
على السند ولو سلم فالظاهر قد يعدل عنه للدليل وهو قام على ارادة الالهام قال صلى الله عليه واله وسلم
اللهم اسمعيل هذا اللسان الهاما اخرجه الحاكم في المستدرك وصححه **ورابعها** انا وان سلمنا
ان المراد من تعليم الاسماء ما ذكروه **منعنا العموم** لجواز ان يراد الاسماء الموجودة في زمان ادم عليه السلام
او يراد لغة من اللغات **قال ابو طالب** في المجزي ليس في الاية دلالة على ان الله تعالى علم ادم
عليه السلام جميع اللغات بمعنى ان الاسماء التي هي من لغة العرب قد نص تعالى عليها بان علمها اياه
انتهى **وخامسها** انا وان سلمنا العموم **منعنا البقا** لجواز ان يكون من بعد ادم عليه
السلام قد نسيها فاصطلح جماعات على ما سمعه من اللغات المكثرة المجملة التي بعد ان يعلمها
الحكيم تعالى شخصا واحدا مع غنا احدها وهذا معنى قوله **لاختلاف الالسنة** **احتج المفصلون**
بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق
يعرف به ذلك القدر وهو على الاخر وهكذا اما الى نهاية فيدور او الى تسلسل **والجواب**
منع الملازمة بل يعرف بالترديد والقرائن كما في الاطفال فانهم يتعلمون اللغات بذلك فقوله **والترديد**
**والقرائن سعي التسلسل** يعني ان الجواب بهما سعي ما ادعوه من لزوم التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل
لان الدور ايضا يوجد منه لاشتراك التسلسل المتعارف والدور في عدم تناهي الموقوفات وعدم البدء
بكونهما في امور متناهية والتسلسل بكونها في امور غير متناهية **فلسلة وطريق معرفتها** اي

تفسيرا
هذا فقد اشار الى المطول
الكلام السكاكي وقد رده صاحب
الاطول وذكر ان مراد السكاكي
ان دلالة اللفظ مع استوا نسبته
فتمتنع فلا تكون نسبته مستوية
فاختلف في وجه الاختصاص
لان من المعنى لغير من قال المجمعي
في الذات فكيف يقول
بتساوي النسبة ع

اللغات امران احدهما التواتر فيما لا يحتمل التشكيك كالارض والسماء والحجر والبرد فانا نعلم وضعه
لمعناه وثانيهما الاحاد فيما يحتمل التشكيك كالالفاظ العربية التي لا نعلم وضعها لمعانيها وانما نكتفي فيها
بالظن وقد تشكك بعضهم في الامرين فقال اكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله تعالى وقع فيه الخلاف
اشتراكا هو اسم عربي مشتق ومنهم من قال موضوع اي غير مشتق ولم يقل باطلاقه بعضه وايضا الرواة معدودون
كالجنس والاصح ولم يسلموا عدم التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم احد وامن تبع كلامهم
الملقا والقطع علمهم حاصل **ووجه الدفع** ان القدح في التواتر مكابرة لما علم قطعا بالتواتر
انه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب لانه انكار البديهيات الحسيات والثاني لا يضره
الاحتمال للاكتفاء فيه بالظن **لا العقل مستقلا** فلا يكون وجه طريقا اليها لان وضع لفظ معين
من الممكنات والعقل لا يستقل بمعرفتها بل قد يحتاج اليه في افادة النقل العلم بالوضع بحيث يكون
ضمه اليه كما نروي ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثنا وان الاستثنا للاخراج فيعلم من هاتين
المقدمتين النقليتين مع ملاحظة عقليه وهي انما دخله الاستثنا يجب ان يعم المستثنى ان الجمع
المحلى باللام موضوع للعموم **ولا القياس** فلا يكون طريقا اليها ثبت به وهذا اختيار الحويني والغزالي
والامدي والباقلاني وابن الحاجب وهو الذي يوجد من شروح كلام ابي طالب عليه السلام وقال
المنصور بالله وابن سريج وابن ابي هريرة وابو اسحق الشيرازي والزاهد والباقلاني في رواية
الفصول وابي الحاجب منه باثبات اللغة به والذراع في اطلاق لفظ موضوع لمعنى على معنى لم يعلم
بالنقل ولا الاستقرا انه من افراد معنى ذلك اللفظ على انه مسمى له بجامع تدور التسمية معه وجودا
وعدما كاطلاق لفظ الخمر على النبيذ الحاقا له بالعقار بجامع وهو التخمير للعقل واطلاق السارق
على النباش بجامع الاخذ خفية والزاني على اللائط بجامع الايلاج المحرم **احتج** الاولون بما اشار
اليه بقوله **لانه** اي جعل القياس طريقا الى اثبات اللغات **اثبات بالمحتمل** وانه غير جائز اما الاولى
فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل التصريح باعتباره بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة
والاخدل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عن الامرين يكون الاحتمال واما الثانية فلانه يلزم منه
الحكم بوضع اللفظ بغير قياس مع قيام الاحتمال وانه باطل اتفاقا **وقد اجيب** بانه ان اريد
مجرد الاحتمال من دون رجحان فالمعارضة الاولى ممنوعة وما ذكر في بيانها لا تفيد فان احتمال
التصريح بالمنع والاعتبار ليس على التساوي وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز ان يكون
احتمالا راجحا فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال ورد بان المراد بالاحتمال المجرد الاحتمال
المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح سواء كان متساويا او مرجوحا ثابت لا مطلقا بل
على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع
احتمالا مرجوحا واحتمال عدم اعتباره احتمالا راجحا لانا نقول الاول على احتمال واجب وهو اعتبار
الا المعنى المشترك كالمخامرة المطلقة مثلا وقت التسمية بالخمر وانما الثاني على احتمال راجح
ان لا يعتبر الواضع وقت التسمية معنى اصلا لا مشتركا ولا خاصا اذ الاصل في اللغات عدم التعليل
بخلاف الاحكام الشرعية فانها مراعى فيها المصالح وثانيهما ان يعتبر الواضع المعنى الخاص
بالموضوع له كالمخامرة المخصوصة بماء العنب والمبني على احتمال الغير راجح على المبني على واحد فيكون
احتمال اعتبار الواضع مرجوحا واحتمال عدم الاعتبار راجحا ولو سلم فمانعه استواء الاحتمالين

وحينئذ

وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع مجردا عن الرجحان فيكون اثبات اللغة بالقياس
اثباتا بالمحتمل الغير الراجح والاثبات به يستلزم الاثبات بمجرد الاحتمال من غير رجحان **والاحسن**
في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم من انه وقع الاتفاق على ان اللغات ليست الا توقيفية واصطلاحية
ولا طريق اليهما غير النقل قطعا **واحتج** المثبتون بان **دوران الاسم مع المعنى** وجودا وعدما
يفيد ظن علية المدار فالتمسك مع التخمين بطلوع عليه اسم الخمر لا فعله ولا يفيده **والجواب**
انه **معارض** معارضة على سبيل القلب **به** اي بدوران الاسم **مع المحل** لكونه ماء العنب ومال
الحي ووطيا في الدبر **واعترض** انه ان اريد بدوران الاسم مع المحل كون المحل علة
مستقلة فالدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن كل من المشترك والخصوصية فلا يكون
الاثبات بالمشترك اثباتا بالمحتمل مع ترجحان لان ظن العلية بمعنى تحقق الرجحان قطعا
والا لم يكن الظن ظنا وان اريد كونه جزء علة كان هذا منعا لمدارية المشترك لا معارضة
**واجيب** باختيار الاول **قوله** يفيد الدوران يفيد ظن العلية **قلنا** مسلم ان لم
ان لم يعارضه معارض اما اذا وجد المعارض فلا وههنا وجد المعارض وهو الدوران مع المحل
وجودا وعدما فلو كان الدوران مفيدا لظن العلية مطلقا لحصل ظن كل من المشترك والخصوصية
كما ذكرتم فاما ان يتساوى كل من الظنين او لا وح يلزم المحال اما على تقدير التساوي فلانه يلزم ان
يكون علية كل واحد من المشترك والخصوصية كما ذكرتم راجحة ومرجوحة بالقياس الى الاخرى واما
على تقدير عدمه فلانه يلزم ان يكون الظن مرجوحا وهذا ظاهر الاستحالة وباختيار الثاني قوله
يلزم ان يكون هذا منعا لمدارية المشترك لا معارضة **قلنا** منع مدارية المشترك مع علية
لان علية اخص مطلقا من مدارية ومنع الاعم يوجب منع الاخص ومنع علية بالدليل الذي
ذكرتموه لا ينافي كونه معارضة على سبيل القلب لما هو عينها لان المعارضة على سبيل
القلب ليس الا منع المدلول بعين الدليل الذي اثبت به المدلول وههنا كذلك لان اسناد لا لكم
بالدوران كما دل على علية المشترك دل على علية الخصوصية وعليتها بدل على عدم علية المشترك
فيكون الدوران دالا على علية المشترك وعلى عدم عليته وهو المعارضة على سبيل القلب والله اعلم

## فصل

في بيان اقسام الالفاظ باعتبار معانيها وما يتوقف بيانها على بيان دلالتها على
معانيها بعد أن ذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول هو الدال والثاني
هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع
وتعيينه للاول بازاء الثاني ووضعه كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع وهي الخطوط والعقود
والاشارات والنصب على مدلولاتها وان كان بسبب ايضا الطبع فطبيعية كدلالة حدوث الدال
عند عروض المدلول مثل احمر على وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الوضع
والطبع فعقلية كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ ودلالة الدخان على النار
فكانت اقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها
مدار الافادة والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام **دلالة اللفظ** بسبب وضع الواضع
اما **على تمام مسماه** اي مسمى ذلك اللفظ ويسمى دلالة **مطابقة** لتطابق اللفظ والمعنى الموضوع له واما
**على جزئه** اي جزء مسمى ذلك اللفظ ويسمى دلالة **تضمن** لانه في ضمن المعنى الموضوع له واما **على الخارج**

اللازم عملا او عرفا وتسمى التزام وحصر الدلالة اللفظية الوضعية في الدلالة على
فان اللزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية وليس معتبرا في الحد وقيد الخارج باللازم
عملا او عرفا اي يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه عملا كالنصر بالنسبة
الى العمى او عرفا كالجود بالنسبة الى حاتم اذ لولاه لكانت نسبة الخارج اللازم الى الموضوع له
كنسبة سائر الخارجيات اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم
يلتزم اللزوم عملا في دلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تصور المسمى ولم يحفل
المجازات والكنايات دالة على المعاني بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب منها ومن قرائنها
الحالية او المقالية وهذا انسب بقواعد المعقول لكن الاول انسب بقواعد العربية لا يقال
على تقدير ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون مجازات اسباب مجازا في المفرد وهو
خلاف نص علمائهم لانه يقال المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك الا اللفظ الاسد
والقرينة انما هي جزء من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم منه كونها من المجاز وههنا
بحث وهو انه لو كان لفظ مشتركا بين معنيين اللازم وحده ومع الملزوم اجمع في اللازم الثلاث
الدلالات فيتعين تعريف كل من الدلالات بالاخرين وجوابه ان قيد الحيثية معتبر
في التعريفات فالدلالة المطابقية دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو مسماه والتضمنية
هي دلالة على جزء مسماه من حيث هو مسماه والالتزامية دلالته على الخارج عن مسماه من حيث
هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المضيء والضوء المضيء فقط لكانت دلالته على
الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقية لا غير ومن حيث هو جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن
حيث هو لازم مسماه لانه لازم جزئه ولازم الجزء لازم الكل دلالة التزام لا يقال هو لازم
وليس بخارج فيتعين تعريف الدلالة الالتزامية عكسا لانا نقول حيثية عدم اعتباره في
تحقق هذه الدلالة فانها تتحقق ولو لم يكن جزءا من الموضوع له فهو خارج باعتبار اللزومية ودخوله
باعتبار الجزئية دخول باعتبار اخر فلا تناقض وتحقق دلالة اما لرابطة كون المعنى جزءا من الموضوع
له فهو المطابقة او لا فاما لرابطة كونه جزءا منه وهو التضمن او لا لرابطة الدخول اصلا وهو
الالتزام واعلم ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة وذلك لان دلالة اللفظ على
جزء المسمى بسبب كونه جزءا له وعلى الخارج اللازم بسبب كونه خارجا لازما له ولا يتحققان
بدون دلالة اللفظ على المسمى وهو ظاهر ولا يستلزمان كون اللفظ موضوعا للمعنى وذلك يستلزم
دلالته عليه بالمطابقة فان قلت العقل يدل على معان بلا تأمل الحدث والزمان ونسبة
مخصوصة للحدث الى فاعل معين وهو وحده يدل على الجزئين الاولين لا الثالث واذا لم يكن
وحده دالا على النسبة التي هي جزء معناه لزم عدم استلزام التضمن المطابقة قلنا يمكن
ان يجاب بان النسبة المخصوصة فهم من العقل اجمالا لكنا نعني بمعاني الاسماء الموضوعة بازائها
وضعا عاما وتفصيلا وتحقيق ورد هذا الاشكال على حد العقل واما المطابقة فلا يستلزم
التضمن ولا الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط لا لازم له ولا التضمن الالتزام لجواز
ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز ان يكون موضوعا لمعنى بسيط لا
له لازم وههنا خلاف وكلام لا يسعه المقام واللفظ ان قصد جزء منه الدلالة على جزء

المعنى

المعنى في مركب هذا شروع في تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والافراد
وقدم تعريف المركب على المفرد لان التقابل بينهما يقابل العدم والملكة والاعدام انما تعرف
ملكاتها والمراد باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتمادا
على ما سبق في تقسيم الدلالة من الاشارة اليه اذ لا يعرف ذلك فالمركب انما يتحقق بامور ثلاثة
الاول ان يكون للفظ جزء الثاني ان يكون لمعناه جزء الثالث ان يدل جزء اللفظ على جزء معناه الرابع ان
يكون هذه الدلالة مرادة فللمركب قسم واحد وللمفرد اربعة اقسام يحصل من اسقاط كل من الامور
الاربعة قسم منها وسيأتي تفصيلها ان شاء الله تعالى واطلاق المراد بالقصد المقصد الجاري على
قانون اللغة والا فلو قصد واحد بتراي زيد معنى للزم ان يكون مركبا وبالجملة ما يترتب في المجموع لا يوجد
الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان وهو اعم من الجمعي والعقلي حتى يدخل
فيه مثل اضرب ولما عرف المركب بما افاده التقسيم وهو لفظ قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه
اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباط اقسامه به فلم يحسن الفصل الكثير بينه وبينها لو عرف المفرد
وبينت اقسامه ولا الفصلان بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه لو عقب التعريف بالتعريف
والتقسيم بالتقسيم فقال اما مركب تام اي يصح السكوت عليه كزيد قائم واضرب والمركب التام
ينقسم الى قسمين الاول ما افاده بقوله خبر ان احتمل الصدق والكذب اي يكون من شانه ان يصح
في عرف اللغة ان يوصف بانه صادق او كاذب سواء كان متصفا به في نفس الامر او لا فلا يخرج ما
علم صدقه او كذبه ولا ما علم انتفاؤهما فيه عند مثبتي الواسطة عن الخبر فالخبر لفظ مركب تام يحتمل
الصدق والكذب والثاني قوله او انشاء وهو ينقسم الى قسمين الاول طلبي وهو انشاء
دل على طلب فعل او ترك دلالة اولية فان دل مع الاستعلاء وهو امر ان كان المطلوب فعلا ونهي ان كان
تركا والا فهو مع التساوي التماس ومع الخضوع سؤال ودعاء وتقييد الدلالة بالاولية للتفرقة بين
الاوامر والنواهي والاخبار الدالة على طلب الفعل والترك فان قولنا اطلب منك الفعل او الترك لا يدل
اولا وبالذات على طلب الفعل او الترك بل على الاخبار بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب فيدل
على الطلب بواسطة دلالته على الاخبار به ولا خارج عن الطلبي الدال على الطلب لا بالذات كقولك لتقم
انصرف زيد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فانه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة
تنبيه او ترجيه والثاني غير طلبي وهو انشاء لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ويندرج فيه التمني
والترجي والقسم والتعجب والفاظ العقود على القول بانها انشاء وقد اندرج فيه النداء والاستفهام
وفيه ان النداء يدل اولا وبالذات على طلب الاقبال والاستفهام يدل كذلك على طلب تفهيم
المخاطب للمتكلم او فهم المتكلم والجميع افعال لا يقال فهم المتكلم ليس فعلا بحسب الحقيقة
بل هو انفعال لانا نقول هو معتبر وجد في عرف اللغة من الافعال القلبية وهو المعتبر في هذا
المقام والا لم يكن افهم واعلم امرا ويختص باسم التنبيه لانه ينبه السامع بما في ضمير المتكلم وما
وقع في عبارة الفصول ومختصر المنتهى من جعل التنبيه مرادفا للانشاء اصطلاح لم يسبق اليه
ولما فرغ من الكلام في قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من اي القبيلين هو فقال واختلف
في صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت ولا خلاف في انها في اللغة اخبار وانها في الشرع
تستعمل اخبارا وانما الخلاف فيها اذا قصد بها حدوث الحكم فقيل هي انشاء وهذا كلام الجمهور

واحتجوا على ذلك بوجوه اولها ما اشار اليه بقوله **والا كان لها خارج** وتقريره انها لو لم تكن انشا
لكان لها خارج تطابقه او لا تطابقه والتالي باطل اما الاولى فلما عرفت من عدم الواسطة
بين الخبر والانشا فاذا انتفى كونها انشائية كونها خبرا والخبر لا بد له من نسبة خارجية واما الثانية فلان
فللعلم بان نعت لا يدل على بيع اخر غير الذي وقع به وثانيها انها لو لم تكن انشا لوجدت فيه
خاصة الخبر وهو احتمال الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية فلانه
لو حكم عليه باحدهما كان خطا قطعا وهذا ما اشار اليه بقوله **واحتملت الصدق والكذب**
**فان قلت** لا نسلم هذا الاستدلال اذ لا يلزم من انتفاء خاصة الشيء انتفاؤه لان الخاصة تجب
اطرادها ولا تجب انعكاسها **قلنا** هذه خاصة مساوية للخبر لان نقيضها وهو عدم احتمال
الصدق والكذب خاصة للانشا واذا كان احد النقيضين خاصة لاحد الضدين والاخر للاخر
كان كل واحد من الخاصتين مطردا ومنعكسا وسائر بطريقه ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة
والمجاز ان شاء الله تعالى **بالنسبة الى** لو كانت خبرا **كانت ماضية** اما الملازمة فلوضع الصيغة
له لغة واما انتفاء اللازم فلان الماضي لا يقبل التعليق لانه توصيف امر واما تصورهما لم يقع
فقوله **فلم يقبل التعليق** بيان لبطلان اللازم **وقبل اخبارا عما في الذهن واللوازم ملتزمة**
وما ذكر في بطلانها غير صحيح اما الاولان فلانا لا نسلم انتفاء النسبة الخارجية وانتفاء خاصة
الخبر التي هي احتمال الصدق والكذب وانما يكون كذلك لو لم يحتمل اخبارا عما في الذهن عاريا عنه
لا يعرف مطابقته الا من جهة الخبر كما اذا اخبر في ذهنه صورة كذا ولا يعرف بدليل خارجي
واما الثالث فلانه ماض والتعليق معناه انه ثبت في ذهني بعلق الطلاق كذا فالتعليق
في التحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به والفرق بين القولين دقيق **وتحقيقه**
ان من الحقها بالانشا يقول ان نعت مثلا معناه حدوث البيع بهذا اللفظ ومن الحقها بالاخبار
يقول ان معناه حدوث البيع بما في الذهن من الانشاء الذي عبر عنه بهذا اللفظ **واما** مركب
**ناقص** هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذي لا يصح السكوت عليه **تقييدي** ان كان احد
الجزئين مبدأ للاخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم في الدار **او غيره** ان لم يكن كذلك نحو في الدار
وان زيدا **او الا** اي وان لم يقصد جزء منه الدلالة على جزء المعنى **فمفرد** سواء لم يكن له جزء كهمزة
الاستفهام او كان له جزء ولكن لا جزء لمعناه كلفظ الله او كان له جزء ولمعناه جزء ولكن لا يدل جزء
لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علما للشخص انسانا **وهو اي**
المفرد اما ان يستقل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج الى ضم ضميمة او لا **ان استقل فمعلل**
**دل بهيئته على احد الازمنة** الثلثة وقوله بهيئته يعني يكون بحيث كلما تحققت هيئة التركيب
في مادة موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والاستقبال
مثلا هيئة ضرب وهي الملتئمة من ثلاثة احرف متوالية ايما تحققت فهم الزمان الماضي بشرط
ان يكون تحققها في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد البعض نحو حسق وجر **والا** اي
وان لم يدل بهيئته على احد الازمنة سواء انتفت دلالته على الزمان اولا ولكن دل لا بهيئته بل
بمجموع اللفظ كصبوح لشرب الصباح او دل على زمان بهيئته لكن لا على احد الازمنة الثلاثة
كقتل لزمان القتل **فاسم** فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئته على احد الازمنة **وان لم يستقل**

من عدم الواسطة بين الخبر والانشا ح ٢٥

عند قوله ويعرف المجاز بوجوه اي خواص بها يعرف المجاز ح ٢٥

٧ بيان

في الحقيقة الشرعية اعلم ان اختلاف في الحقيقة الشرعية مصرا بحث بقوله ولا خلاف في انها في اللغة اخبار وهذه الادلة التي ذكرها لا تنهض على ان الشارع استعملها اخبارا والانشا اذ لا بد في ذلك من النقل عن الشارع ولا نقل في هذه الادلة ولو استعمل للقول الثاني في بقولهم الا ان تكون تجارة عن تراض فانه عبارة البيع وهو منتزعة متوالية وهذا القيد لا بد منه لكان سقطا من قلم الناسخ ○

الكلمة بتابع اعتبار لفظ استقلال ان المعنى ما في الذهن والاول اعتبر اللفظ فيه سدل للقول الاول واعتبر اللفظ فيه استقلال ما في الذهن جد وهزل فقال ثلاثة جد هن جد وهزلهن جد ويجاب عنه ان تخصيص العام جائز ولذا لم يقع قياس حتى في الاثبات على الثلاث فان طلاق الكل يعتبر فيه اللفظ بل ما في الذهن ○

في الدلالة على معناه بل يحتاج الى ضميمة تنضم اليه **حرف** فالحرف لفظ مفرد مستقل في الدلالة على معناه
**فان قلت** ينتقض طرده وعكسه تعريف الفعل بالافعال الناقصة وانها لا تدل على امر قائم
بمرفوعها بل على نسبة شيء لشيء مبدأ لولها الى موضوع ما ولذا قيل انها انما سميت افعالا ناقصة
لدلالتها على معان غير تامة اي لا يصح ان يخبر بها وحدها او لانها لا تعتبر فائدة تامة بمرفوعها
بخلاف سائر الافعال **قلنا** اختار ادراجها في الحروف كما ادرجها المنطقيون في الاداة
حيث جعلوها رابطة زمانية تربط بها المحمول بالموضوع ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها من
حيث اللفظ تقييدي لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال الناقصة تشارك
ما عداها من الافعال التامة في كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها افعالا
**واما المنطقيون** فوجدوا معانيها موافقة لمعاني الادوات في عدم صلاحية
الاخبار بها وجدها فادرجوها في الادوات **او نقول** وهذا الاحسن في الجواب كان مثلا
بدل بادة على الكون والمنتسب الى فاعله فاذا كان المراد بسبه مطلق الكون كان من الافعال التامة
وان كان المراد بسبه كون شيء له كان من الافعال الناقصة وعلى هذا يكون المسند في كان زيد منطلقا
هو كان ويكون الخبر قيدا له والى هذا اشير جار الله في المفصل حيث لم يذكر المرفوع بكان في المرفوعات
ادخالا له في باب الفاعل واما يصدق عليه حد الفاعل اذا جعل كان مسندا **قال السمرقندي**
وطني ان هذا اقرب الى الصواب فان معاني مصادر هذه الافعال معان مستقلة بالمفهوم قطعا
فلا شك في ذلك كونها نسبا كما لا يخفى وهي جزء من معانيها قطعا لظهور ان معنى كان في كان زيد قائما
يشتمل على معنى الكون مع زيادة هي تقييده مع زمانه ولا يخفى ان الكون قائما صفة لزيد وثبوت
القيام له صفة للقيام **واظهر منه** ضرورة ان الانتقال الذي هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر
لاسمه قطعا فهو معنى مستقل بالمفهومية وجزء من معناه **وايضا** رجوع الى القسم الاخر المقصود
باعتبار اخر واختصاص بعض الاقسام بالاسم لا يقتضي تخصيص هذا القسم به لاشتراك الكل في
اكثر الاقسام **ان اتحد معناه** اي وجد المعنى الذي يقصد باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوما واحدا
حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم فان الحيوان سواء اطلق
على الانسان او على الفرس او غيرهما لا يراد به الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة **فان شخص**
ذلك المعنى بحيث منع نفس تصوره من فرض الشركة فيه **فعلم** تسميته له باسم مبدأ لوله ويدخل
فيه العلم وما كان الوضع فيه كليا والموضوع له شخصيا كالضمائر واسماء الاشارة والموصولات
**وان اشترك فيه كثير** اي لم يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه **فمتواطئ ان استوت افراده** اي
يكون صدق هذا المعنى على كل الافراد على السوية **والا** يستوي افراده بان كان صدقه عليها لا
بالسوية **فمشكك** لانه يشكك الناظر في انه من المشترك او من المتواطئ لتفاوت افراده وتشاركها
في معناه والتفاوت قد يكون بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن وقد يكون بالاولوية
وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف
كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج **وان تعدد** معناه اي وجد المفهوم من اللفظ متعددا او المقصود
منه عند استعماله في احد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الاخر **فان وضع اللفظ لكل** من تلك
المعاني التي يستعمل فيها وضعا مستقلا **فمشترك** كالعين للباصرة وللذهب **والا** يكن كذلك فلا يخلو

ذكره بعض تلامذة المصنف في شرح القواعد الجعبية ثم قتل سمرقندي الوضعية ○ الاراء

ثم نقل السمرقندي عن الشيخ ما يؤيد هذا ○

تكون اللفظ موضوعا لمعنى اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في اخر وان اشتهر في
الثاني وترك استعماله في الاول بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق فمنقول بسبب
الى ناقله فان كان الناقل اهل العرف العام سمي منقولا عرفيا وان كان اهل العرف الخاص سمي منقولا شرعيا
وان كان اهل اصطلاح خاص سمي منقولا اصطلاحيا وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير
مناسبة وبعضهم يسمي المرتجل والاشتهار في المعنى الثاني بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول
فحقيقة في الاول ومجاز في الثاني وان تعدد اي اللفظ المفرد بقرينة قوله وان اتحد معناه
وهذا القسم يسمى المترادف باعتبار تعدده مترادف اي سمي هذا القسم من المفرد مترادفا كالغضنفر
والاسد والترادف في الاصل التتابع ومنه الردفان الليل والنهار والا يتحد المعنى بل كان متعددا
كاللفظ متباين وقد يكون متفاضلا لا يحتمل كالسواد والسواد والانسان والفرس وقد يكون
متواصلا يمكن اجتماعهما اما بان يكون احد المعنيين اسما للذات والاخر صفة لها كالسيف
والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت قاطعة ام لا والصارم مدلوله سبب القطع
فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان يكون احدهما صفة والاخر صفة لها كالمكلم
والمصيب او بان يكون احدهما جزءا من مدلول الاخر كالحيوان والانسان او يغاير لكن وايضا يقسم اخر
للمفرد يكون مشتقا وغير مشتق وسيتبينان مما يجيء فرسان سا الله تعالى صفة وهي ما دل على
ذات غير معينة باعتبار معنى بعين كضارب وغير صفة وهو بخلافه كرجل

## فصل

والاشتقاق في اللغة اخذ شق الشيء وفي الاصطلاح له تعريفات بعضها باعتبار
العلم واسمها ما قال المص انه ان يجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما الى
الاخر وقد اعترض بان الاشتقاق ليس بمعنى الوجدان بل الرد عند الوجدان ان يعرضها
باعتبار العين واقربها رد لفظ اسما كان او فعلا الى اخر كرد لكر لموافقته في حروفه الاصلية وتقييد
الموافقة بكونها في الحروف لاخراج اللفظين المتوافقين معنى كالمرادفين وبتقييد الحروف بالاصلية
لادخال المحلقين في الحروف الزائدة كجائل وجولان وقوله ومناسبته في المعنى لاخراج
المتجانسين فان احدهما توافق الاخر في حروفه الاصلية وتعدل عن الموافقة في المعنى الى
المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة اتحاد المعنيين فخرج منه الضارب من الضرب للزيادة
والضرب من ضرب للنقصان فان قلت العدول الى المناسبة يوقع في محذور اخر وهو
دخول الاشتقاق الكبير نحو الجذب والجبذ في تعريف الصغير الذي هو المراد هنا قلنا لا وقوع
في المحذور اما لما قيل من ان الموافقة في الحروف الاصلية تشعر بالترتيب واما لان قوله رد لفظا
الى اخر يشعر بالتعريج فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدول المعتبر في تعريف الصرف
قلنا المشهور ان العدول يعتبر فيه الاتحاد في المعنى وان اعتبر في الاشتقاق الاختلاف
فيه فهما متباينان والا فالاشتقاق اعم وكذا ان كان في العدول مغايرة في المعنى وان اعتبر في
الاشتقاق كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لانه اخذ صيغة من صيغة اخرى مع ان
الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك والعدول قسم منه ولذا لم يصرح بالاشتقاق ثلاث من
ثلاثة ولا بد من تغيير في اللفظ تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما في طلب من الطلب فتقدير
ان فتحة العين في الفعل غيرها في المصدر والتغيير اما بحرف واما بحركة وكل منهما اما بزيادة

واما بنقصان ومع التركيب ثنائي وثلاثي ورباعي ربقي الى خمسة عشر وذلك بان تضرب الزيادة والنقصان
في الحرف والحركة ومجموعهما فيحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان ثم تضرب
الثلاثة الاولى في الثلاثة الاخيرة فيحصل تسعة وقد يشتمل ذلك قوله اما بزيادة حرف وحركة
او بهما يعني زيادة حرف فقط او حركة فقط فهذه ثلاثة اقسام او بنقصان احدهما فقط
يعني نقصان الحرف والحركة او نقصان الحرف او نقصان الحركة فالصور في احدها ترجع الى الثلاثة
الاقسام وهذه ايضا ثلاثة اقسام او بنقصان احدهما معه اي مع ثبوت احدهما وهذا يشتمل
نقصان الحرف والحركة مع زيادتهما ونقصانهما مع زيادة الحرف ونقصانهما مع زيادة الحركة
ونقصان الحرف مع زيادتهما ونقصانه مع زيادته ونقصانه مع زيادة الحركة ونقصانها مع
زيادتهما ونقصانهما مع زيادة الحرف ونقصانهما مع زيادتها وهذه تسعة اقسام فما وقع
التعبير فيه بواحد اربعة ككاذب من الكذب بزيادة الحرف ونضر من النضر بزيادة الحركة وذهب
من الذهاب بنقصان الحرف وسفر اسم جمع من السفر بنقصان الحركة وما وقع التعبير فيه
باثنين ستة مثل ضارب من الضرب فانه وقع فيه بزيادة الحرف والحركة وضاهل من الضهيل
بزيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو الياء وغاد من الغدو بزيادة الحرف ونقصان الحركة
وحذ امر من الاخذ بزيادة حركة الخاء ونقص الفاء وحذر من الحذر بزيادة الحركة وهو كسر العين
ونقصانها وهي فتحها وجال فعل ماض من الجولان بنقصان الحرف اي حذفه وهو الالف والنون
والحركة وهي حركة العين وما وقع التعبير فيه بثلاثة اربعة مثل راحم من الرحمة فانه وقع فيه
بزيادة الالف وكسر الحاء ونقصان الهاء وموعد من الوعد بزيادة الميم وكسرة العين ونقصان
فتحة الفاء وكال من الكلال بزيادة الالف ونقصان الالف وفتحة العين وقبل من القبول
بزيادة كسرة العين ونقصان ضمها والواو وما وقع التعبير فيه باربعة واحد مثل كامل من
الكمال فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسرة العين ونقصان الالف وفتحها

## مسئلة

اختلف في معناه الحقيقي اي في المعنى الذي وضع له المشتق على ثلاثة اقوال اولها وهو
قول الجمهور اشتراط بقاء المعنى فلا يكون الضارب حقيقة في غير المباشر للضرب وثانيها
وهو قول ابي علي وابي هاشم وابن سينا عدمه اي عدم اشتراط البقاء وفي غير الممكن بقاؤه كمتكلم
ومخبر واشتراطه في ممكن البقاء كقائم وضارب وقول رابع للامدي لم يذكر في المختصر وهو
الوقف في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده فحصل من هذا الاتفاق على ان حقيقة
في المباشر مجاز في المتسبب واما المسامحة فمجاز على الاول حقيقة على الثاني وعلى الثالث ان كان لا
يمكن بقاؤه احتج اهل المذهب الاول بانه لو كان حقيقة فيما انقضى لما صح بعيد
في الحال لكنه يصح بقيد في الحال فيصح مطلقا لصدق لست بضارب في الحال لم صدر عنه
ضرب في ماض فيصدق لست بضارب مطلقا لان المقيد اخص من المطلق وصدق الاخص
مستلزم لصدق الاعم وصحة النفي دليل المجاز والى هذا اشار بقوله لصحة النفي مطلقا
لصحته في الحال والجواب ان قولك في الحال ان اردت انه ظرف للنفي بمعنى انه تصدق
في الحال انه لست بضارب في الحال فهذا ممنوع بل هو اول المسئلة وان اردت ان في الحال ظرف
للمنفي كضارب بمعنى انه تصدق انه لست بضارب في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق

انه ليس بضارب مطلقا لان الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم والى شيء التزاما بد اشار بقوله ورد بالمنع او عدم الاستلزام **احتجوا ثانيا** بانه
لو صح الاطلاق حقيقة فيما معنى لصح فيما يستقبل لكنه لا يصح اتفاقا تبيان الملازمة انه يصح
باعتبار ثبوته في الحال اتفاقا فيفيد في الحال ان اعتبر في المصحح لم يصح الاطلاق في الماضي وهو خلاف
المفروض وان لم يعتبر صح في المستقبل **والجواب** انه لا يلزم من عدم اعتبار فيه عدم اعتباره
غيره وههنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال وهو تحقق صدور الضرب منه في الماضي او في الحال
**القائلون بالمذهب الثاني** وهو عدم اشتراط البقا **احتجوا اولا** بانه لا يقال لصحة
**الاطلاق ماضيا** فلا يختلف اهل اللغة في صحة ضارب امس واصل الاطلاق الحقيقة **وثانيا**
بان اشتراط بقا المعنى يستلزم امتناع تحقق ضعفه في مثل متكلم ومخبر مما لا يتصور حصول
بعض اجزائه الا بعد انقضاء بعض وذو الاجزاء لا يكون موجودا من دون وجود اجزائه كلها فقبل
حصول كلها لم يتحقق وبعده قد انقضى وهذا ما اشار اليه بقوله والامتناع في مثل متكلم **والجواب**
عن الاول منع كون صحة الاطلاق ماضيا بمعنى الاشتراط لجواز ان يكون على وجه المجاز بدليل اجماعهم
على صحة ضارب عبده او هو مجاز اتفاقا وهذا ما اشار اليه بقوله ورد بالمجاز لصحته **وثانيا**
وقد يدفع بان المجاز خلاف الاصل ولا يلزم من مجازية ضارب عبده امس مجازيته امس اذ قد
يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب وهو مشترك بين الماضي والحال **وعن الثاني** بمنع
الاستلزام لان المعتبر في مثل متكلم ومخبر المباشرة العرفية كما يقال في فعل الحال فلان يكتب
القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض
لا يتخلل بها فعل يعد عرفا تاركا لذلك الفعل واعراضا عنه فالمتكلم والمخبر حقيقة لمن يكون مباشرا
للكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بسعال او عطاس او سعال قليل لم يخرج عن كونه
متكلما حقيقة فاللغة لم يبن على المشاحة في امثال ذلك وهذا معنى قوله ولا امتناع عرفا
**واحتجاج اهل القول الثالث** وهم المفصلون **ظاهر** وهو حجة المشترطين للبقا
في الممكن والثاني من دليلي النافين في غيره **مسألة** في اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي
**المعنى** القائم به قولان فالمعتزلة ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه لغير ما قام به الوصف
المشتق هو منها الشيء اخر والاشاعرة ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه لغير ما قام به الوصف
والخلاف في مثل قائل وضارب واما نحو ضاحك وباكر وقائم وقاعد فلا خلاف فيه **احتج**
المجيز اولا بانه يثبت قائل وضارب لغير من قام به القتل والضرب وهو الفاعل مع ان القتل
قائم بالمقتول لانه الاثر الحاصل فيه **واجيب** بمنع كون المعنى فيما ذكر الاثر الحاصل في المقتول
بل هو تاثير ذلك الاثر وهو قائم بالفاعل ضرورة حصول الاثر عنه فيقال التاثير بمعنى الاثر والا
كان حادثا او قديما والاول مسلم والثاني مسلم لا يفتقر الى تاثير اخر يرد عليه **والثاني**
مسلم وقدم الاثر **لا يقال** فيكون قائما بالفاعل **لانه يقال** قد سلمتم قيام الاثر بالمقتول
فيستحيل قيام العرض بمحلين **واجيب** بانه يتكلف وضروري ولا يسمع للعلم الضروري
بان التاثير غير الاثر وباحتمال الثاني الاول فلو لم يسلم المسلسل قلنا انما يسلم لو
احتاج التاثير الى تاثير اخر يرد عليه وهو ممنوع لجواز ان يكون التاثير عدميا والاعدام لا تعلل

معناه لو صح اطلاق المشتق بالنسبة الى الزمان الماضي لصح فيما مضى من الزمان قبل زمان الاطلاق وعبارة المولف لا تودي هذا المعنى الا بتكلف ومثله قوله فيما يستقبل

اي صحة الاطلاق حقيقة

اي لم يصح اطلاق المشتق على من باشر الفعل في الماضي

اي اشتراط بقا المعنى

وهذا الجواب لا يخلو من تطرق الاشكال بجلاء مذهبه

المراد بالقيام به ان يكون الفاعل محلا للفعل واصل الخلاف بين الفريقين انهم اتفقوا على مخالفة الحنابلة فقالوا ان الله خلق الكلام الذي سمعه موسى في الشجرة او نحوها لانه يتعالى ان يكون محلا للحوادث كما ورد لا جل قدمه والقديم لا يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة فانهم قالوا بالاول على ما ظهر منها وقالوا كلم الله موسى كلما حقيقة لا يلزم ان محل الحادث يجب ان يكون حادثا لا قديما وبعد ان اتفقت الاشعرية والمعتزلة على ان محل الكلام الذي سمعه موسى الشجرة او نحوها قال المعتزلة فتسند الكلام الى خالقه حقيقة وقالت الاشعرية لا يجوز اسناده الى غير محله حقيقة

وثانيا ما اشار اليه بقوله **اطلق الخالق على الله تعالى** باعتبار معنى وهو الخلق **والخلق**
**المخلوق والا** يكن المخلوق لا كان غيره وليس الا التاثير فان اعتبر حدوثه **سلسل او اعتبر**
**قدمه قدم العالم** اذ لا تصور تاثير ولا اثر **احتج المانع** للاشتقاق اسم الفاعل لغير
ذي المعنى بقوله **للاستقراء** يعني انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا حكم كلي قطعي بذلك كوجوب
رفع الفاعل **والخلق** الذي اورده الاولون امر **اعتباري** لا وجود له في الاعيان وعلى لا
يشترط ان يكون المعنى الذي يشتق منه اسم الفاعل وجوديا حتى يرد ما ذكروه لا يكفي باعتبار
العمل له ومباشرته اياه ولا نريد بالقيام الا الاختصاص التابع فلا يلزم ان يكون ضمه حقيقة
مقررة فيلزم ان يكون العدم محلا للحوادث **فصل الترادف** وقد عرفته **واقع**
في اللغة عند الاكثر **للاستقراء** وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة وبتر وبحتر
للمبتور وصلهب وشوذب للطويل وحالف وحوار ووعد تعلب وابن فارس **قالوا**
وما يظن من المترادف من المتباين بالنظر الى اصل الاشتقاق وسبب الظن اطلاقهما على ذات
واحدة كالحنظلة والقثم فالحنظلة اسم لذات والقثم صفة له يقال قاثمة الناقة اذا رفعت انها
سمي به هذا الحب لانه ارتفع الحبوب وكالاسد والليث فان الاسد اسم لذات والليث صفة له
بمعنى كثرة المساءة يقال لات يليث اذا اكثر المساءة وكالانسان والبشر فان الانسان موضوع
له باعتبار الانس او النسيان والبشر باعتبار بادي البشرة وكالخمر والراح لمغطية العقل والا
والاراحة وهما من باب صفة الذات وكالناطق والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها
وكالناطق لمعنى مدرك المعقولات والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك
كثير **وهذه** تكلفات بعيدة لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراؤها في جميع المواضع **قالوا**
لو وقع المترادف للزم العبث واللازم باطل **اما الشرطية** فلان واحدا كاف في
الافهام فلا فائدة لوضع الاخر **واما الاستثنائية** فظاهر **والجواب** منع الملازمة
وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في افهام المعنى وليس كذلك اذ الوسيلة فائدة نفس
الفهم لوجوه منها كثرة الذرائع في المقصود فتكون افضى اليه ومنها تسير النظم والنثر اذ قد
تصلح احدهما للقافية والفاصلة دون الاخر وغير ذلك وان سلم انحصار الفائدة في الافهام فلا
نسلم كفاية واحد فيه لجواز ان يصح احد المرئيين احد الاسمين والاخر الاخر من غير شعور
كل بوضع الاخر ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله **والوضعة**
**تنفي العبث ولا ترادف في الحد والمحدود** في الاصح وزعم قوم انهما مترادفان ولذلك قالوا
ما الحد الا بدل لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة
بخلاف المحدود **ولا ترادف** ايضا **في نحو عطشان نطشان** وحسن بسن وذهب بعضهم الى انها
من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان التابع منها لا ينفرد ولو انفرد لم يدل على شيء بخلاف المتبوع
**فصل** والمشترك وقد عرفته اضافة اقوال اولها وهو قول الاكثر انه واقع مطلقا
وثانيها انه غير واقع في الكتاب وثالثها انه غير واقع فيه وفي السنة ورابعها انه واجب
الوقوع وخامسها انه ممتنع مطلقا وهو قول ثعلب وابي زيد والبلخي والابشيهي وسادسها
انه ممتنع بين النقيضين وهو قول الرازي **وقد اشار** في المختصر الى هذه الاقوال كلها

قال الزجاج المترادف لا يوجد بين اسمائه تعالى لان الاسم اسم لغير من قام به المعنى والمعنى واحد وبين اسماء المعنى واحد لا يستقيم لان الاسم اسم لغير من قام به المعنى وغير المعنى واحد وعدوا المجاز غير مستعمل كثيرا وعدوا الجاز غير مستعمل اكثر من عشرة الاف كلمة في القرآن اخذه فخر الدين الرازي تبعا لابن الصلاح وعدوا المجاز غير مستعمل لم ينهض تقويته لا مجاز وليس

وليس هذا القول فلا يتحقق هذه المسئلة لانها اصل الترادف الاسم ○ وحق الزمن هو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والقدر خيره وشره من الله تعالى والبعث بعد الموت والحساب والميزان والجنة والنار والصراط والشفاعة والحوض والكوثر والعرش والكرسي واللوح والقلم والجن والشياطين والملائكة والانبياء والاولياء والكرامات والمعجزات والسحر والعين والحسد والسحر والكهانة والنجوم والطيرة والهامة والصفر والغول والرضاع والمحرم والنسب والصهر والمصاهرة والحلال والحرام والمباح والمكروه والمندوب والمشتبه والمشترك والمترادف والمتباين والمتضاد والمتناقض والمتلازم والمتعاكس والمتساوي والمتفاوت والمتقدم والمتاخر والمتقارب والمتباعد والمتجانس والمتشابه والمتماثل والمتخالف والمتوافق والمتوازي والمتوازن والمتوازر والمتوازع والمتوازن والمتوازر والمتوازع والمتوازن والمتوازر والمتوازع

وجمعها وشبهها وما يرد عليها على هذا الترتيب فالى الاول اشار بقوله **والاستراك واقع**
**للاستقرا** اى تتبع كلام العرب كالعين والقرء والجون وعسعس وغير ذلك مما لا يخفى ومن
تتبع كتب اللغة علمه علما ضروريا **والى الثانى والثالث** بقوله **وفى الكتاب والسنة**
يعنى ان الاصح وقوع المشترك فى الكتاب والسنة وقد منعه قوم فى الكتاب وقوم فيه وفى
السنة كما عرفت **قالوا** لو وقع فاما ان يقع مبينا او لا وكلاهما باطل **اما الاول** فلاستلزامه
التطويل بلا فائدة لامكان بيانه بمفرد لا يحتاج الى البيان ولا يطول واما الثانى فلعدم
الفائدة وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة
عنه **والجواب** باختيار الاول ولا نسلم لزوم التطويل بلا فائدة اذ ربما يقع البيان بالمجموع
كقبى جاريه ولو جى باحدهما لم يعلم المراد ولاشتمال الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرر
علماء المعانى وباختيار الثانى ولا نسلم ان المقصود من كل اللفظ التفصيلى بل قد يقصد
التعريف الاجمالى كما يقصد التعريف التفصيلى بدليل اسماء الاجناس والى ما ذكرنا اشار بقوله
**كاسماء الاجناس فلا يرد انه ان طال بلا فائدة والا لم يفد والى القول الرابع** بقوله
**لا واجب واجتنع** القائلون بالوجوب بان المعانى موجودات مجردة ومادية ومعدومات
ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضا من جملتها الاعداد وهى معان غير متناهية
والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية نعم يصح بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا
المتناهى على غير المتناهى كان الموضوع له متناهيا فيجب الاشتراك والا يفى اكثر المعانى بغير لفظ
وهو مخل بغرض الواضع الذى هو تفهيم المعانى **والجواب** لا نسلم ان المعانى غير متناهية
لان حصول ما لا نهاية له فى الوجود محال ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره واما الاعداد فالداخل
منها فى الوجود متناه ولا نسلم ان الالفاظ متناهية لامكان تركب كل حرف مع اخر مع الاختلاف
فى الهيئات الى ما لا نهاية له واستبد باسماء الاعداد لعدم تناهيها مع تركبها من اثنى عشر
اسما والى ما ذكرنا اشار بقوله **وتناهى الالفاظ لا المعانى ممنوع** بل اما ان يتناهيا معا وهو
الجواب الاول او لا يتناهيا معا وهو الجواب الثانى **وان سلم** ان الالفاظ متناهية والمعانى
غير متناهية **فالمقصود بالوضع متناه** فلا يجب الاشتراك او الاخلال وذلك لان الوضع
للمعانى فرع عن تصورها والقصد اليها وتصور ما لا يتناهى محال ولا يكون الالفاظ بحائط
الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضا فلا يرد نفى الاستحالة اذا قيل بان الواضع هو الله
تعالى **والى القول الخامس والسادس بقوله ولا ممتنع مطلقا** سواء كان
اللفظ المشترك موضوعا لامرين متناقضين ومثل بالنقيض اذا فرض وضعه لكل من المتناقضين
بوضع او كان موضوعا لغيرهما كالقرء **ولا ممتنع بين النقيضين فقط احتج** المانعون
مطلقا بان المقصود من الوضع تفهيم المعانى ووضع الالفاظ المشتركة مخل بالمقصود لخفاء
القرائن **قالوا** وما يظن به الاشتراك فاما حقيقة ومجاز بان يكون موضوعا لاحدهما
واستعمل فى الاخر واشتهر فاستبد الحقيقى بالمجازى فظن انه مشترك بينهما واما متواطئ
لكونه موضوعا للقدر المشترك بينهما لحصول المقصود بالقرائن فاستعمل فيهما باعتبار
فظن ذلك **والجواب** لا نسلم ان الفهم التفصيلى لا يحصل مع الاشتراك لحصول المقصود

بالقرائن

بالقرائن معصلا كما تراه فى الالفاظ المشتركة المستعملة مع القرائن الحالية او المقالية التى تفهم
منها المقصود تفصيلا تسليما فلا نسلم انحصار المقصود فى الفهم التفصيلى بل قد يقصد
الاجمالى بدليل اسماء الاجناس فانها لا تدل على تفاصيل ما تحتها ولا تقصد بها ذلك بل تفهم
منها امر مجمل سواء قيل انها موضوعة للحقائق بقيد الوحدة او لها من حيث هى لكنها تطلق
على فرد منها باعتبار اسمائها عليها والى السهولة وجوابها السابق بقوله **والاخلال بالفهم ممنوع**
**كاسماء الاجناس واحتج المانعون** لوقوع المشترك بين النقيضين بانه لو جاز
وضع لفظ لهما للزم **العبث** اذ لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل **لعدم الخلو عن**
**احدهما واجيب** بانه **مدفوع** لحصول الفائدة بانحصار التردد بين امرين وان سلم لزوم
العبث **لم ينفه واضعين** يضعه احدهما لاحدهما بخصوصه والاخر للاخر بخصوصه اما ينفى
وضعا مخصوصا من المشترك وهو ما كان من واضع واحد وهو لا ينفى ما ادعيناه من وقوع مطلق
المشترك **واعلم** انه ذكر فى جمع الجوامع قولا شاذا وهو انه جائز عن قوم واقع وعزاه الى ثعلب
والازهرى والبلخى وتحصل نفيه عن الكتاب والسنة من نفى الوقوع لا الجواز ومن تتبع احتجاجا
علم انهم سفون الجواز كالوقوع وقد صرح الشارح العلامة فى شرحه على مختصر المنتهى بان القول
الثانى فيه للمانعين **مسئلة** اختلف فى المشترك هل يجوز **اطلاقه على الكل** من معنييه
معنييه او معانيه **ان صح الجمع** بينهما او بينها كقرء وعين بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد
على وضع كونها حقيقة فيهما فانه لا يمكن جمعهما **وتحرير محل النزاع** انه هل يصح ان يراد
باللفظ المشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل
واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع بان يقال رايت العين ويراد الباصرة والجارية وغيرهما او فى
الدار الجون اى الاسود والابيض واقرات هند اى حاضت وطهرت وفيه سنة اقوال
**الاول** قول المنصور بالله والشافعى وابى على وقاضى القضاة والقاضى جعفر والشيخ الحسن وهو
قول الاكثر انه **يجوز** اطلاقه على كل واحد من معنييه او معانيه **حقيقة** لا مجازا **فيحمل** اللفظ
المشترك اذا ورد **بلا قرينة عليه** اى على الكل من معانيه لانه ظاهر فى الكل ولا يحمل على احدها خاصة
الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام على هذا القول قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا والشافعى وبعض اهل هذا القول يذهب الى ان
المشترك حقيقة فى الكل من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد او كل واحد وهذا اصدق
ارجح **القول الثانى** فى قوله **وقيل لا** يصح اطلاقه على الكل لا بحسب الارادة ولا بحسب اللغة
لا حقيقة ولا مجازا وهو قول ابى عبد الله وابى هاشم وابى الحسن الكرخى **القول الثالث**
ما افاده بقوله **وقيل** يصح **ارادته لا لغة** اى يصح ان يراد الكل عقلا ولا مانع من قصده كما زعم
المانع ان الدليل قائم على امتناعه لكن اللغة منعت عنه حقيقة ومجازا ولو لاستعماله فيمنع
غيرها وهذا قول الامام يحيى عليه السلام وابى الحسين البصرى وابى جامع العراقى والرازى **القول**
قوله **وقيل** يجوز اطلاقه على كل ما وضع له **مجازا** لا حقيقة وهو قول جمهور المتاخرين وهذه
اربعة مذاهب **احتج** الاولون بقولهم **لنا** انه **وضع لكل** واحد من المعانى من غير تعصب
بالانفراد عن الاخر ولا بالاجتماع معه **فلم يستعمل فى غير ما وضع له** وحقيقته ان المعنى

الرابع

الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان
يكون لا وحده على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهذا المعنى متحقق في حال الانفراد
وفي حال الاجتماع فاستعمال اللفظ المشترك في المعنى حال الاجتماع بالاخر استعمال له في نفس الموضوع
له كحال الانفراد فالموضوع له لم يعتبر بانفراده عن شيء ولا باجتماعه به **واحتجوا ثانيا**
بانه وقع استعمال المشترك في معنييه في نحو قوله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي
ووجه الدلالة ان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة والاستغفار لتبادرهما عند الاطلاق
وقد استعمل فيهما وقعه واحدة لاسنادها الى الله تعالى والى الملئكة ومن المعلوم ان الصادر
من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملئكة الاستغفار لا المغفرة **والاصل** في
الاستعمال **الحقيقة** ولا يعدل عن الاصل الا بدليل فلا يرد انها مستعملة في الاعتنا ظاهرا
الشرف وهو مشترك بين الالهية والاستغفار ولانه حذف الخبر من الاول والاصل
ان الله يصلي وملئكته يصلون لان الحذف خلاف الاصل ايضا **احتج** المانع لاستعمال
المشترك في الجميع اما حقيقة فلانه ان لم يوضع للموضوع للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه
استعمال اللفظ في غير ما وضع له وان وضع له كان استعماله فيه استعمالا له في بعض معانيه وهو
خلاف المدعى **في الجواب** انا نختار انه لم يوضع للمجموع **ولا نسلم يوقف الجواز** اي جواز
الاستعمال في الجميع **على الوضع للمجموع** لغنا الوضع لكل واحد وذلك لانا نريد ان نكون المجموع
مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي فيحتاج الى الوضع له بل نريد ان كل واحد مناط الحكم
ومتعلق الاثبات كما عرفت وفرق ما بين الجميع والمجموع وفرق ما بين الكل الافرادي والكل
المجموعي وهو مشهور **وبوضحه** انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد
ويصح كل الافراد يرفع هذه الحي ولا يصح كل فرد وان سلمنا جواز استعماله في المعاني على ان يكون
كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم بطريق المجاز لا نسلم الا يكون بين المعنيين مثلا
علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع والاخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا
جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازا والمفروض
علاقة ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لكان مجازا لا حقيقة وذلك اما بان يكون
باستعمال اللفظ في معنى مجازي وبينا ولهما لا يصح من ارادة وقد عرفت انه ليس من محل
النزاع واما باستعماله في كل واحد منهما على انه معنى مجازي بالاستعمال واستعمال اللفظ في
معنيين مجازيين باطل بالاتفاق **احتج** المانعون لاستعمال المشترك في الجميع بحسب
اللغة فقط بانه لو استعمل في كل من معنييه او معانيه والمفروض ان معناه هذا او هذا
وحده لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن مستعملا في
الجميع **والجواب** انكم قد اعترفتم قبل الوحدة وحصلوه حرج من المعنى الموضوع له اللفظ
**ولا نسلم كون قيد الوحدة حرج المعنى** الموضوع له لجواز ان لا نعتبر احد المعنيين بل الواضع
عند وضعه اللفظ للاخر فلا نعتبر انفراده عنه ولا اجتماعا به **احتج** القائلون بجواز
اطلاقه على كل من معانيه مجازا لا حقيقة بانه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما
على البدل بان يراد هذا او ذاك ولا يسبق منه الجمع بان يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة

الحقيقة وعدمه علامة المجاز **والجواب انا لا نسلم سبق احدهما** اي احد المعنيين
من اطلاق المشترك **على البدل** اي من غير تعيين احدهما بل يدعي سبقهما على ما ذكر في تفريع
المذهب الاول **وان سلم سبق احدهما لا على التعيين كان المشترك معنويا** لا لفظيا على ان
القول بكونه مجازا عند الاستعمال في الجمع مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له وقد سبق
منه ما عرفت وههنا قول خامس هو انه **قد اجيز المعنيان في التثنية** اي النفي بخلاف الاثبات
نحو لا عين عندي يجوز ان يراد به الجارية والذهب مثلا بخلاف عندي عين وذلك لان زيادة
النفي على الاثبات معهودة في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة ويتادى وهو انه
اجيز ان يراد به الجمع في **الجمع** خاصة كقولك عندي عيون وتريد به جارية وباصرة وذهبا لا
المفرد واما المثنى فحكمه حكم الجمع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع متعدد في التقدير
مجازا فتعدد مدلوله لانه بخلاف المفرد **والفرق** بين السلب والايجاب والجمع والافراد ضعيف
لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من
المفرد فان افادة المفرد افادة الجمع والا فلا اذا عرفت ذلك **فالحق في صحة تثنيته** اي
المشترك باعتبار معنييه **وفي جمعه** باعتبار معانيه **يبتني عنده الاكثر على الخلاف في المفرد**
من اجازة فيه اجازته فيهما ومن منعه فيه منعه فيهما هكذا في مختصر المنهي والفصول وجمع
الجوامع **قال الرضي** في شرح الكافية وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم
المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة منع من جواز ذلك في شرح الكافية لانه لم يوجد مثله
في كلامهم مع الاستقراء وجوزه مع السدود في شرح المفصل **وذهب الحنفي والمالكي**
والاندلسي الى جواز مثله قال الاندلسي يقال العينان في عين السمس وعين المرآن فهم يعبرون
في التثنية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي وهو
ان الاسماء المشتركة اذا وقعت بلفظ العموم نحو قوله الاقراء احكمها كذا او في موضع العموم نحو
كالكرم في غير الموجب نحو ما لست عنا فانها تعم في مدلولاتها المختلفة مثل الفاظ العموم هذا
كلامه وهو قريب الى موافقة ما حكي عن الاكثر من ان الخلاف في التثنية والجمع مبني على الخلاف في
المفرد ووصفه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح منهم بالجواز في المفرد ويحتمل ان يوافق
ما حكي عن الاول من عدم اثبات الخلاف على الخلاف ووجه القرب الموافقة في غير المفرد **فصل**
في تعريف الحقيقة والمجاز وبيان اقسامهما واحكامهما **اللفظ** كالجنس للحد شامل
للكلام والكلمة **المستعمل** خرج المهمل وما وضع ولم يستعمل فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازا **فيما**
**وضع له** اي في معنى وضع له من حيث انه وضع له فيخرج الغلط نحو جدار الفرس مشيرا الى الكتاب
ويخرج المجاز لانه وان كان موضوعا بالوضع النوعي فالمراد بالوضع ما قيدناه في بيانه واسقط
عن التعريف **قيد في اصطلاح التخاطب** مع انه يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير
اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لعلاقة فانها تكون مجازا
لاستعمالها في غير ما وضعت له في اللغة لا عنا قيد الحيثية المشعوث به في التعريف على ان التعريف
معه من دون ملاحظة قيد الحيثية صريح ايضا لجواز ان يكون لفظ موضوعا لمعنيين في
اصطلاح التخاطب ويستعمل في احدهما لا من حيث انه موضوع له بل من حيث العلاقة بالمعنى الاخر

فانه مجاز مع انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح المخاطب وخروجه مع ملاحظة قيد الحقيقة لا
يخفى. **فما صدق عليه** ما ذكرناه **حقيقة** في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل
من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته نقل الى اللفظ الثابت
او المثبت في مكانه الاصلي وانما فيها النقل من الوصفية الى الاسمية وبقي كونها علما
على كون لفظ الحقيقة عاما غير محتاج الى الموصوف فلا حاجة الى ما قيل هذا على الثاني ظاهر
لا سواء المذكر والمؤنث فيه واما على الاول فباعتبار ان يجعل وصفا لمذكر لا لمؤنث لعدم
استواء هما فيه **واللفظ المستعمل فيه وغير ما وضع له** وقد عرفت فوائد القيود وعدم الاحتياج
الى زيادة في اصطلاح المخاطب وقوله **لعلاقة** يخرج الغلط وقوله **مع قرينة عدم**
**ارادته** يخرج الكناية لانها لفظ مستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادته **مجاز** اي سمي ما
صدق عليه مجازا في الاصطلاح وهو في اللغة مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه ونقل
الى اللفظ الجائز اي المتعدي مكانه الاصلي او اللفظ المجوز به على معنى انهم جازوا به مكانه الاصلي
**وكل واحد منهما** اي من الحقيقة والمجاز ينقسم الى اربعة اقسام **لغوي وشرعي وعرفي**
**خاص** يعني ناقله عن المعنى اللغوي وخص بغير الشارع **او عرفي عام** لا يعني ناقله
**اما الحقيقة** فلان واضعها ان كان واضع اللغة وهي لغوية كاسب للسبع
وان كان الشارع فشرعية كالصلوة المنقولة من الدعاء للعبادة المخصوصة والا فعرفية
عامة كدابة فانها لما يدب كالانسان فخصصها العرف العام بذوات الاربع وهي المعنى
الاول ولا يستعمل فيه لكل ما يدب الا بقرينة او عرفية خاصة كمصطلحات اهل كل علم
واهل كل صناعة **واما المجاز** فلان اللفظ ان كان مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة
فهو لغوي كاسد للرجل الشجاع او شرعا فهو شرعي كالصلوة في الدعاء او العرف العام كالدابة
لكل ما يدب وهو عرفي عام او في العرف الخاص وهو عرفي خاص كمصطلحات اهل الصناعات
والعلوم اذا استعملوا اشباهها فيما يناسب معناه عندهم **مسئلة** اتفقوا على
ان **الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان** سواء كانت العرفية عامة او خاصة **والمجاز وقوع الشرعية**
ايضا وهو قول الجمهور خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني **واعلم** انه لا نزاع في ان الالفاظ المنقولة
على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها انما النزاع في ان
ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها حتى تدل على تلك المعاني بلا قرينة فتكون حقائق شرعية
كما هو مذهبنا او بغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها
مجازا لتبعية القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت
مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على
المعاني الشرعية وفاقا واما كلام الشارع فيحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند
الباقلاني **احتج الجمهور** بقوله **لسائر الشرعي من اطلاق الصلوة والركوع والصوم**
**والحج** يعني انه سبق من هذه الالفاظ الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعية التي هي
الركعات المخصوصة وما فيها من الاقوال والهيئات واذا امساك مخصوص على وجه مخصوص
بعد ان كانت للدعاء والنماء والامساك والقصد المطلق وذلك علامة الحقيقة **واورد**

عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية لجواز
صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة اي في عرف اهل الشرع وان لم يكن حقائق شرعية
اي بوضع الشارع **وقد يجاب** بانه لا ريب في ان هذه المعاني المخصوصة لا يعرفها اهل اللغة
وان الشارع قصد الى تعريف المكلفين اياها ولم يكن الا بهذه الاسماء وهي مجردة عن خاصة
المجاز الذي هو القرائن قطعا والا لنقلت مثلها ولا يغني ثبوتها الا ذكر ولا حله تبادرت
من كلام الشارع. **احتج** القاضي ابو بكر ومتابعوه اولا بانها لو نقلها الشارع الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو وقع الفهم لنقل الينا لانا مكلفون
مثلهم والنقل اما متواتر ولم يوجد او احادي ولا يفيد العلم **والجواب** انه قد ثبت
لنا ولهم بالتردد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح معهم بوضع
اللفظ للمعنى وهذا ما اشار اليه بقوله **والمفهم بالقرائن احتجوا** ثانيا بما افاده
بقوله **قيل هي** اي الحقائق الشرعية لو وقعت لكانت **غير عربية** لان المفروض ان العرب
لم يضعوها ولو كانت غير عربية للزم ان لا يكون القرآن عربيا لان اشتمال القرآن عليها يعني
**عربيته** فما يفيده خاصة عربي لا يكون كله عربيا وقد قال تعالى انا انزلناه وانا عربيا **قلنا**
في الجواب لا نسلم ان القرآن كله عربي بل **ليس كله عربيا والعبرة في انزلناه للسورة** لا للقرآن
وليس في السورة شيء من هذه الالفاظ **قالوا** السورة بعض القرآن وبعض القرآن لا يكون
قرآنا **قلنا** لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه دائما وانما يلزم لو لم يكن اسم الشيء كالماء
والعسل ومثلهما **القرآن بانه** مفهوم **كلي يصدق على الجملة وعلى اي بعض منها** ولذا لو
حلف لا اقرأ القرآن حنث بقراءة آية وصح ان يقال هذه الآية قرآن بالاعتبار من خلاف المادة
والتركيب **وان سلم** ان القرآن كله عربي ولا يلزم من كونها في القرآن امتناع كونه عربيا **فقد**
**يطلق العربي** ولو مجازا **على ما غالبه كذلك** اي عربي كشعر فيه فارسي وعربي فانه ينسب الى ما
غلب فيه منهما واطلاق العربي على القرآن لا يستلزم كونه حقيقة فيه **غاية ان يقال**
الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يركب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق شرعية
**وتوقف الآمدي** في الوقوع وعدمه لتعارض الادلة عنده فلم يختر شيئا. **واعلم** انها قد
اختلفت الكتب في نقل المذاهب في هذه المسئلة فقال الامام يحيى في معياره في وقوع الشرعية
اربعة مذاهب **اولها** نفيه وعزاه الى بعض المرجئة والى ابي بكر الباقلاني **وثانيها** انها
باقية على افادة معانيها اللغوية مع زيادة امور اشترطها الشرع فالصلوة مفيدة للدعاء
بشروطها الركوع والسجود ونحوهما وعزاه الى ابي حامد الغزالي في اخباره لنفسه ونقله عن جامعه
مخالف لكلامه في المستصفى لان كلامه فيه لا يخالف الجماهير **وثالثها** انها مجازات استعملت
فيما يناسب معانيها اللغوية وعزاه الى الرازي **ورابعها** انها منقولة عن معانيها اللغوية
الى معانيها الشرعية وعزاه الى جماهير ائمة الزيدية والمعتزلة والفقهاء **وفي**
**المحصول** ووجوه بلا نسبة مذاهب النفي والاثبات والثالث وهو اختياره انها مجازات
**وفي جمع الجوامع** بلا نسبة مذاهب نفي الامكان ونفي الوقوع والوقوع واختاره
وعزاه الى ابي اسحق الشيرازي والغزالي والرازي وابن الحاجب وغيرهم وهذا الى الرازي

احيانا في المحصول انها مجازات وهذه كلها ترجع الى ما ذكرناه من القولين لان الثاني والثالث
مما حكاه الامام يحيى يرجعان الى نفيها ان كانت الشروط خارجة كما هو الظاهر والا رجع
الثاني الى الرابع وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع بلى يخرج من عبارة جمع الجوامع قول
ثالث وهو نفي الامكان وهو لمن يقول ان بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية وبطلانه ظاهر
ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد غير القولين وعزا الاثبات الى المعتزلة والنفي الى قوم من
المرجئة ولكنه قال ان بعض علمائهم يدل على انهم اجازوا ذلك وبعضها على انهم قطعوا وهو مشعر الى
مثل ما في جمع الجوامع **ثم اعلم** ان الشرعية قسمان وعية وهي المنقولة الى فروع الدين
ودينية وهي المنقولة الى اصول الدين كالايمان والكفر والفسق ومومن وكافر وفاسق وبعض
المثبتين للشرعية يصرون على الفرعية وهم جمهور الاشعرية **والمجاز وقوع الدينية ايضا**
وهو قول اكثر المتقدمين والمعتزلة وبعض الفقهاء والجاحظ من السلف قال ابن حجر في مقدمة فتح
الباري على البخاري كتب عن الف ومئتين نفسا ليس فيهم الا صاحب حديث وقال ايضا لم اكتب
الا عن من قال الايمان قول وعمل وذلك **لان المومن لغة المصدق** قال تعالى وما انت بمومن لنا
**وشرعا المطيع** اي فاعل الطاعات ومجتنب المنهيات مع التصديق ولكن الايمان في
اللغة التصديق وفي الشرع فعل الطاعات واجتناب المنهيات معه وذلك **لقوله** تعالى **انما
المومنون** الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون
الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المومنون حقا لهم درجات عند ربهم
ومغفرة ورزق كريم **ذلك** الايات على ان هذا الوصف مقصور عليهم لا يتعدى الى غيرهم وهو المطلوب
**وغيرها** كقوله تعالى وبشر المومنين بان لهم من الله فضلا كبيرا وقوله تعالى وسوف يوتي الله
المومنين اجرا عظيما وقوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم قدم صدق عند
ربهم بشر بها كل مومن ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق مومنا داخلا في هذه البشارات
فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي والاجماع مانع من ذلك وقوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لان الاية نزلت بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم
اضاعة الصلوات التي كانت اليه وقوله تعالى انما المومنون الذين امنوا بالله ورسوله واذا كانوا
معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه الى اخرها ولان المومن لا يخزى في الاخرة بدليل
قوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه والفاسق يخزى لقوله تعالى في المحاربين ذلك
لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم والمعذب يخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار
فقد اخزيته فثبت ان الفاسق مخزي وكل مومن ليس بمخزي وهو المستلزم ان الفاسق ليس
بمومن وهو المطلوب ومن ذلك ما روى ابن ماجه والطبراني عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله
عليه واله وسلم انه قال الايمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان وما رواه الشيرازي
في الالقاب عن عائشة عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال الايمان بالله اقرار باللسان وتصديق
بالقلب وعمل بالاركان وما رواه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عن
النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة وافضلها قول لا اله الا الله

قياس الفرب الاول من الشكل الثاني هكذا

وادناها

وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان وما رواه احمد والبخاري والنسائي
عن ابن عباس عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا يزني العبد حين يزني وهو مومن ولا
يسرق حين يسرق وهو مومن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مومن ولا يقتل
وهو مومن وما روى البخاري واحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه صلى الله
عليه واله وسلم انه قال لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن ولا يشرب الخمر حين يشربها
وهو مومن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مومن ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع
الناس فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مومن **وزاد احمد ومسلم** ولا يغل احدكم
حين يغل وهو مومن فاياكم فاياكم وما رواه احمد وابن حبان في صحيحه عن انس عن النبي صلى
الله عليه واله وسلم انه قال لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له
فهذه تدل على ان فعل الطاعات واجتناب المنهيات من اركان الايمان لا الصريحة وللعموم
تاويلات للايات والاخبار تخالف ظوهرها المتبادر من اطلاقها وحوار عامها وهو انه في الاعمال
مجاز والمجاز اولى من النقل وما ذكرتم لازم لهم لانهم يقولون ان الايمان في اللغة التصديق
مطلقا وفي الشرع تصديق خاص وهذا منهم اولى بانه لم ينقل على ما كان عليه في اللغة من الاطلاق
**وما وقع** من الكلام في الحقائق عقبها بمسائل يتعلق بالمجاز فقال **مسئلة**
المختار ان **المجاز واقع** في اللغة وهو قول اكثر الناس وبقي قوم ووقوعه وهو محكي عن الاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني وابي علي القارئ **واحتج** الاولون **بالاستقراء** والتتبع لغات
اهل اللغة كالاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا
يحصى ويقطع بانها في هذه المعاني مجازات لانها انما تفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم عرفا
عند الاطلاق وهذا احتجوا في المجاز **قالوا** لو وقع للزم الاحلال بالتفاهم اذ قد يخفى
القرينة **قلنا** لزوم الاحلال باطل لانه لا يسلم مطلق المنع وذلك لانه **لا احلال بالتفاهم
مع القرينة** المفهمة للمقصود وخفاؤها باطل كل البطلان **قالوا** لو وقع للزم الاحلال
بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة **قلنا** المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ وقد تكون القرائن
محسوسة فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع وان سلم فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازا
على انه لو لم يكن مجازا لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه وهو خلاف ما يدعون **ثم ان
القائلين** بوقوع المجاز في اللغة اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنة والمختار وقوعه
فيهما وهو قول الاكثر وخالف الامامية في وقوعه في الكتاب والظاهرية فيهما **لنا قوله**
تعالى يريد ان ينقض فيه تشبيه الاشراف على السقوط بالارادة المحضة بذوات الانفس
وقوله تعالى واشتعل الراس شيبا واحتمل فيهما حمل الذل بيد الله فوق ايديهم كلما اوقدوا
نارا للحرب اطفاها الله على العرب اشتوى فهي رحمه الله اولئك على هدى وغيرها مما يلحقه
في الكثرة وجب القطع بعلم العلم بوجوده **ولا نفيدهم** المجمل في صور معدودة ان امكن
كقولهم في اسماء القرية فانها عجيب يعقوب عليه السلام وان العجب ارجلقت فيه الارادة
**قالوا اولا** المجاز كذب لانه ينفي ما يصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي
والاثبات معا والكذب لا يقع في الكتاب والسنة اجماعا **قلنا** انما يستلزم صدق النفي

هو الفرق بين الكلام في وقوع المجاز

عن الكلام في وقوع المجاز

كذب الاثبات لو توارد اعلى معنى واحد وهذا ليس كذلك لان المعنى هو المعنى الحقيقي والمثبت
هو المعنى المجازي وهذا اما اراد بقوله وصدق بعضه اي اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي
لا يقتضي كذبه باعتبار معناه المجازي فمع الكتاب والسنة ولا محذور قالوا ثانيا
وهو يلزم تنفيه في الكتاب خاصة يلزم من وجود المجاز في القران ان يكون الباري تعالى متجوزا
لصدوره عنه وهو باطل بالاتفاق والجواب انه لا يلزم من وقوعه في القران وصفه
تعالى بالتجوز لانا اما ان نقول ان اسما الله تعالى لا يتوقف على السمع وانما دارم مع المعنى
فيشترط عند اهل هذا القول ان لا يتوهم الخطا فيمتنع حينئذ وصفه تعالى بالتجوز لايهام
الخطا لان المجوز يطلق على متعاطي ما لا ينبغي والممتنع فيه او نقول بانها توقيفية على السمع
فيمتنع وصفه تعالى به لاجل عدم الاذن مسئلة قد عرفت انه لا بد في المجاز من العلاقة
والا فهو وضع جديد او غير مفيد والعلاقة وهي معنى يصل المستعمل فيه بالموضوع له
معتبر نوعها اي يعتبر نقل نوعها اجماع ائمة الادب وانواع العلاقة المعتبرة كثيرة نعني ما
ذكروه الى خمسة وعشرين وقد اشار الى كثير منها بقوله كالمشابهة حيث اتى بحرف التشبيه
والمذكور منها عشرون نوعا فمنها مشابهة المعنى المجازي للحقيقي في معنى ظاهر كاسد
للشجاع وسمي ما علاقته المشابهة استعارة ومنها السببية اي سببية المعنى الحقيقي
للمعنى المجازي نحو رعينا الغيث اي النبات ومنه قوله صلى الله عليه وسلم بلوا ارحامكم
ولو بالسلام اي صلوها فان العرب لما رات بعض الاشياء يتصل ببعض بالندا وه استعارت
البل للوصل ومنها المسببية اي كون الحقيقي مسببا عن المجازي نحو امطرت السما نباتا
وكقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم تذهب بالعقول جعل الاثم الخمر
انما لكونه مسببا لها ومنه تسمية العطية منا لكونها سببه ومنها الكلية اي كون
المعنى الحقيقي كلا للمجازي نحو يجعلون اصابعهم في اذانهم اي انا ملهم والغرض منه المبالغة
كانه جعل جميع الاصبع في الاذن لئلا يسمع شيئا من الصاعقة ومنها الجزئية عكس الكلية
كالعين في الرقيب وهي جزء منه ومنه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته ولا بد في الجزء
المطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق
اليد او الاصبع على الرجل وان كان كل منهما جزءا بخلاف ما ذكرناه فان العين هي المقصودة في
كون الرجل رقيبا ومنها اللزوم اي كون المعنى الحقيقي ملزوما للمجازي او عكسه اما
الاول فحيث يطلق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما
كانوا به يشركون اي انزلنا برهانا فهو يدل لهم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها
من لوازمه ومنه قول الحكما كل صامت ناطق اي دال بما فيه من اثر الصنعة على صانعه
واما الثاني فحيث يطلق اسم اللازم على الملزوم كقول الشاعر
قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم عن النسا ولو باتت باطهار تبريد شد المئزر
الاعتزال عن النسا لان شد الازار من لوازم الاعتزال ومنها الاطلاق وذلك بان يطلق
اسم المطلق على المقيد كقوله ويا ليت كل انس بينهما هوى من الناس قبل اليوم بالنقيان
اي قبل يوم العمد ومنها العمد وهو عكس الاطلاق كقول شريح اصبحت ونصف الناس

على عضبان يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه والمحكوم عليه عضبان لا نصف الناس
على العدل والتسوية ومنه اطلاق المشفر على مطلق الشفة ومنها المجاورة وذلك بان يسمى
الشيء باسم ما له به تعلق المجاورة كتسميتهم فضا الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن
من الارض وكالتراويه للمزادة وهي في الاصل لجملها ومنها المجاورة اي كون الحقيقي محلا للمجازي
نحو اصابته عين ومنها الحالية وهي عكس المحلية كقول الشاعر
كلامكم فيه وحده لي كفاية كان ضمير امنه تقذف في فمي اي في الاذن التي هي محل السمع
ومنها المظروفية اي كون الحقيقي ظرفا للمجازي كقوله تعالى فليدع ناديه اي اهل ناديه وقوله
عليه السلام لا تفضض الله فاك اي اسنانك اذا الفم محل الاسنان ومنها الظرفية وهي عكس
المظروفية كقوله تعالى فاما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي هي محل الرحمة
والمراد بالظرف ما يختص بالاجسام وبالمحل ما يختص بالاعراض والصفات ومنها الضدية
اي كون احد المعنيين ضد الاخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم استعيرت البشارة
للانذار ومنها العموم اي كون اسم العام مستعملا في الخاص كقوله تعالى حاكيا عن محمد عليه
السلام وانا اول المسلمين وعن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين ولم يرد الكل لان الانبيا
قبلهما كانوا مسلمين ومؤمنين ونحو الذي قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم مسعود وفي بعض
الكتب شراذمة والاول اصح ومنها الخصوص وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن
اولئك رفيقا اي رفقا ومنها الكون عليه اي كون الحقيقي كان عليه المجازي كقوله تعالى
وانوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى قبل ذلك لانه لا يتم بعد البلوغ وكضارب للقارع
من العرب عبد مستنزلا طبقا المعنى ومنها الاول اليه اي كون الحقيقي آيلا اليه المجازي نحو
اني ارانى اعصر خمرا اي عصيرا يؤول الى الخمر ومنها الآلية اي كون الحقيقي آلة للمجازي نحو
قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين اي ذكرا حسنا لان اللسان انما هو آلة الذكر
ومنها البدلية اي كون احد المعنيين بدلا عن الاخر كقولهم فلان اكل اليوم اي الديه
وقول الشاعر يا كلبني كل ليلة اكافا اي بدل اكاف فهذه العلاقات المذكورة في هذا الكتاب
وبقي مما ذكروه سبعة انواع اولها حذف المضاف سوا اقيم المضاف اليه
مقامه نحو واسئل القرية يعني اهلها او لا كقوله تعالى تريدون عرض الحيوة الدنيا والله
يريد الاخرة ويسمى مجازا بالنقصان ثانيها حذف المضاف اليه نحو انا ابن حلال اي
ابن رجل حلال ثالثها النكرة في الاثبات في العموم نحو علمت نفس ما احضرت اي
كل نفس ومنه دع امرا وما اختار اي اترك كل امر واختيار رابعها المعرف
باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب اي بابا من ابوابها نقلا عن ائمة التفسير
خامسها الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اي كراهة ان تضلوا سادسها
الزيادة كقوله ليس كمثله شيء والسابع ما قدمناه في نوع اللزوم من
استعمال اسم اللازم في الملزوم فهم يقسمون نوع اللزوم الى نوعين ولا يفرقون
بين الحالية والمظروفية ولا بين المحلية واكثر منه فيجعلون الاربعة نوعين ولذلك
كان ما عدوه من انواعها خمسة وعشرين وجه اسقاط هذه الانواع

عدم صدق حد المجاز عليها اما فيما قد حذف فظاهر واما اللام في فادخلوا عليهم
الباب وهي مثلها في فادخلوا السوق ولم يقل احد بمجازيتها فكذا لا يقدح في علم نفس
لم يستعمل الا فيما وضع له ومجازية جملة الكلام كما اشار الله في الكشاف لا توجب مجازية
المفردات كما صرح به علماء البيان واما ليس كمثله شيء فالكاف فيه مستعمل في معناه ايضا
والمشهور في توجيهه ان الكلام ورد على طريق الكناية فان اسقاط المثل مستلزم
لاسقاط المثل عرفا لان الشيء اذا لم يكن له لحلالته ما يماثل مثله فبالطريق الاولى ان لا يكون له
مماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي الشبيه **ووجه** اخر وهو
ان الكلام مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وبعد بي امر مسلم لا يمكن احد
يصلح ان يكون مخاطبا اما الشان في نفي المثل واثباته فاذا نفي مثل المثل فصدق نفيه اما
باسقاط المثل فانه اذا انتفى المثل انتفى مثله قطعا واما بثبوته وانتفاء مثله لكن التالي باطل
لانه لو تحقق المثلية لتحقق مثل المثل قطعا لان الذات متحققة وهي مثل المثل فيلزم التناقض
وهو انتفاء المثل وثبوته فنفي الاول وهو انتفاء المثل وهو المطلوب **والحاصل**
ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي اللازم مستلزم نفي الملزوم اذا تقرر
ذلك عرفت ان تسميته ما اسقط بالمجاز من باب الاشتراك اللفظي او المجاز **بقي النظر**
في المسائل التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه
قلت اطبخوا لي جبة وقميصا هل يحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع الى
العلاقات المشهورة ام الوقوع في الصحبة علاقة مصححة زائدة على ما عده العموم **وقال**
بعض المحققين ان كان شيء ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجوزة للتجوز من العلاقات المشهورة
فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزيد الحسن كما في التسمية وجزائها وان لم يكن كما بين
الطبخ والخياطة فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبة مصححا للمجاز في الجملة والا فلا وجه للتعبير
به عنه **وقال بعضهم** لا يخفى ان المشاكلة ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لعدم
العلاقة ولا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح او القول بان هذا نوع من
العلاقة فيكون مجازا **واعترض** ما ذكره من جعل المصاحبة في الذكر نوعا من العلاقة
بانها لا تصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب ان يكون حاصلة قبله
لتلاحظ ويستعمل **وقد يجاب عنه** بانا لا نسلم وجوب حصول العلاقة قبل
المجاز فان العلاقة في المجاز قد يكون باعتبار ما تؤول اليه وهو حصول المعنى الحقيقي للمعنى
المجازي في الزمان اللاحق وهذا حصول بعد المجاز فالمعتبر هو الحصول مطلقا سواء
كان في زمان المجاز او قبله او بعده واما الذي يجب ان يكون سابقا فهو تصور العلاقة ولا
شك ان علاقة المصاحبة في الذكر متحقق في زمان المجاز وان تصورها سابق عليه واما
التزام قسم ثالث غير الكناية على قول فباطل لعدم القائل به **وقيل العلاقة هنا هي**
المجاورة في الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عند شخص ارتسم صورته
في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبة وقميصا وليس العلاقة
المصاحبة في الخارج بل تصورها وتخيلها فلا اشكال **واعترض** بانه لا يلزم في صورة

المشاكلة المقارنة الخيالية الا عند استعمال اللفظ فقط وبمجرد ذلك لا تصلح للعلاقة **قال**
**شيخنا** رحمه الله تعالى لا بعد ان يقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل استعمال
المقيد في المطلق اراد بقوله اطبخوا افعلوا فان الطبخ فعل لكن لشيء مخصوص والمشاكلة
مخصصة لهذا المجاز فلا يلزم ان يحسن التجوز بكل مقيد عن مطلق حتى يحسن جاريداي
رجل مثلا **اذا عرفت** معنى العلاقة ووجوب نقلها **فاعلم** انه قد اختلف في احاد
المجازات هل يجب نقلها باعيانها عن اهل اللغة فاذا نقل الينا اطلاقهم النبات على المطر
فلا نطلقه الا عليه ام لا يجب ذلك بل يكتفى بنقل العلاقة فنطلق مثلا اسم المسبب على السبب
اي سبب كان والمختار انه لا يجب نقلها وهو المشار اليه بقوله **لا الاحاد** وهو معطوف
على قوله العلاقة معتبر نوعها وعليه الجمهور بمعنى **بالاستقراء** اي تتبع احوال امة
الادب وتفاصيل كلامهم ونثرهم فان استقراء علم انهم لا يتوقفون بل يقفون على ان اختراع
استعارات غريبة بل بعيدة لم يسمع باعيانها عن اهل اللغة احد طرق البلاغة وشعبها التي
يرفع طبقة الكلام **احتج** المعتبرون لنقل الاحاد في جواز التجوز بان عدم
استلزام المعاني او الاختراع وهما باطلان اما الزوم احدهما فلان التجوز بالنقل اثبات
ما لم يصرح به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان بجامع مشترك بين المعنى المجازي
الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح باطلاق اللفظ عليه وهو المعاني
وان لم يكن بجامع فهو الاختراع للغة ولم يكن تكلما بلغة العرب واما بطلانهما فالقياس
قد يعدم والاختراع ظاهر **والجواب** اما ذكر هو وهو استلزام عدم نقلها اي
الاحاد القياس والاختراع مدفوع بما علم بالاستقراء من تجويز الواضع اطلاقه على كل
ما وجدت فيه العلاقة من المعاني **وحاصل الجواب** منع لزوم احدهما
لوجود قسم ثالث وهو ان نص الواضع نصا كليا على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما
بينه وبينها علاقة مخصوصة ولا يخرج الاسم بذلك الاطلاق عن لغتهم والاخرج رفع
الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم وكان قياسا او اختراعا **وتحقيقه** ان الواضع
عين اللفظ ثانيا بازاء المعنى المجازي بعينه كليا لمعنى اندرج اطلاقه فلا يكون بينه
وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المعهودة فعلم ذلك باستقراء لغتهم اللغة واستعمالات
العرب وان لم يوجد التصريح في كل من الاحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وما يدل
بالهيئة كالمبني للمفعول والامر والمثنى والجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح
الواضع باحادها بل علم بالاستقراء تعيين هيئاتها للدلالة على معانيها الا ان تعيين
الهيئات للدلالة بنفسها اي من غير اشتراط قرينة خارجية عن اللفظ فصارت كالاوضاع
الشخصية ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وبعض المجازات للدلا
بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة وعن ان تناولها
الوضع كما تقدم **احتجوا ثانيا** بانه لو جاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز
نحاة لطول عمر انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للمسببية وابن
للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا **واجيب** بمنع الملازمة فان العلاقة ما هي الا

لا يتوقف على الآخر فلا يلزم الدور المذكور وان سلم حصول التوقف بما ذكر فسلب
البعض كاف فيعلم المجاز والا يلزم الاشتراك يعني لا نسلم ان المراد صحة سلب كل ما
هو معناه حقيقة وان سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد
للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملا في شيء ليس من افراد معنى حقيقي لذلك اللفظ
علمنا ان ذلك اللفظ مجاز فيه اذ لو كان حقيقة لكان لذلك اللفظ معنى اخر بخلاف سلب
كل المعاني فانه لا يمكن هو من افراده فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ولا يلزم الدور
لان العلم بانه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه لجواز
ان يكون بعضا اخر بخلاف سلب كل المعاني فانه لا يمكن بدون العلم بان اللفظ ليس موضوعا
له اصلا وهذا الجواب الاخير انما يجري في المجاز دون الحقيقة لان العلم بعدم صحة
سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم انه بعض منها والا
صح سلب جميعها عنه ومن الوجوه المطردة التي يعرف بها المجاز تبادر غيره اي سبق
غيره اليه فيستعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير عكس الحقيقة
فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو او لم يتبادر فهذه العلامة
مطردة منعكسة كالاولى اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة واورد
على هذه العلامة التجوز بالمشترك اي استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين فيما
يشبه السمي فانه يحقق علامة الحقيقة وهي عدم تبادر الغير للتردد بين معاني المشترك
ولا حقيقة واجيب بانه لا يخلو اما ان يجوز استعماله في الجميع ويكون ظاهرا فيه كما هو قول
بعض ائمتنا عليهم السلام والشافعي اولا ان كان للجميع فظاهر عدم ورود عدم تحقق
علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر الغير ووجود علامة المجاز التي هي تبادره لانه قد ثبت
ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر متبادر والا يكن كذلك فلا يرد ايضا لانا نعلم انه
يتبادر اما هذا المعنى واما ذاك المعنى وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي فيعين
كونه يتبادر معنى مغاير للمعنى المجازي وان لم يعلم بخصوصه فيصدق عليه انه تبادر
غيره وهو واحد وهو واجب من موضوعات المشترك وان كان يتبادر على الاجمال فانتفى
عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه تبادر
غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة ومن
الوجوه المطردة التي يعرف بها المجاز عدم اطراده بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا
يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق
على طويل اخر غير الانسان وهذه العلامة لا تنعكس فلا يلزم من انتفائها انتفاء المجاز فلا يلزم
الحقيقة اذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد للشجاع واورد على هذه العلامة
السخي فانه يطلق على غير الله تعالى للجود والله تعالى جواد ولا يقال له سخي وكذلك الفاضل
يطلق على غير الله تعالى للعلم والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل والفارة يطلق على الزجاجة
لاستقرار الشيء فيها والبدن والكون مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى فارة وقد وجد فيه علامة
المجاز وهي عدم الاطراد في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه المعاني وبطلت العلامة

قوله قلنا المراد الخ حاصل الجواب المذكور منع ورود العقدان
الخ اذا اتفق ايك ما لا القطع اي جماعة كثيرة منهم كان
قوله رواية متواترة تفيد القرائن قطعي وان
استخرجت الجنس والفصل بدقة ان كسبا والفرق
بين الرأي والرواية واضح ٥ ك

معجمة اي مصحفة لصحة الاستعمال فلا يضر التخلف عن المعنى المصحح لجواز ان يكون
لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المعنى على ان شرط الاستعمال منتف في
نحو لطويل غير انسان وهو المسابهة في اخص الاوصاف واما اطلاقها على الانسان
الطويل فليس الجامع فيه مجرد الطول بل مع فروع واغصان واعالي وطراوة وتمايل فيها
مسئلة ويعرف المجاز بوجوه اي خواص يميز بها عن الحقيقة فمنها صرورته
اي يعرف بها المجاز صرورة نحو يصرح اهل اللغة باسمه كان يقولوا هذا اللفظ مجاز او يجدون
كان يقولوا هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له مع المعنى والضابط فان قلت الكلام
في حصول المعرفة الصرورية وكون معرفته حاصلة بالحد ينافي كونها صرورية قلنا
المراد فيما اذا كانت معرفته من الحد تعليمية بان يلقى اليه الحد فيعرفه اذ لو كانت فكرية
وهي نظرية وليس الكلام فيه او خاصته كان يقول استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى يتوقف
على علاقة ومنها نظرية اي يعرف بها المجاز بالنظر ومنها اي من النظرية صحة النفي للمعنى
المجازي الحقيقي عن المستعمل فيه عبد العمل وفي نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار
فهذه علامة لكون اللفظ مجازا او عدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة وقد يكون عبد
العمل وفي نفس الامر لسد فم نحو ما انت بانسان لضعفه لعدم وعرفا عن الفاقد بعض
صفات الانسانية المصحح بها كالبليد وغيره بناء على اعتبار اجزاء خطابية فهل يشكل
هذا بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب فانه لا يصح نفي
الانسان عن الناطق او عن الكاتب مع ان الحقيقة لم توجد فلا يكون صحة النفي علامة
للحقيقة لوجوب اطراد العلامة وقد يجاب بان هذا الاشكال نشأ من اشتباه
العارض والمعروض فان المعنى المجازي هو مفهوم الكاتب والناطق والاشكال
مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لا يصح نفيه عن معروضهما
وهو ما صدقا عليه من الافراد واعترض عليه بان العلم بها اي بصحة النفي يتوقف
على العلم بكونه اي المعنى المستعمل فيه اللفظ ليس بمعنى حقيقي للفظ المبحوث به
اصلا وذلك لان المراد بصحة نفيه نفي كل ما هو معنى له حقيقة لان معناه المجازي لا
يمكن نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يضر لجواز نفي بعضها دون بعض وهو
اي العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية يتوقف على العلم بمجازيته اي
مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم يعلم مجازيته لجاز ان يكون من المعاني الحقيقية
فلا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها فلا يصح نفيه فاثبات المجاز به دور ورد على
الحقيقة اطرد واجيب بان غايته الاستلزام دون التوقف يعني ان العلم بكونه ليس
شيئا من المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه للقطع بانه يصح العلم بان
الانسان ليس شيئا من المعاني الحقيقية للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن
ان يكون مجازا فيه اعترض عليه ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يستلزم العلم
بكونه مجازا فيه لكن الاستلزام بين الشيئين لا يوجب توقف احدهما على الاخر كما في
الملازمة بين معلولين كون هذا انا لذاك يستلزم كون ذاك ابا لهذا او بالعكس مع ان احدهما

طرد **واجيب** عن هذا الايراد بان هذه الالفاظ مطرده في معانيها فان السخي دائر
بين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شانه البخل والفاضل دائر بين معنى الفاضل
المطلق والفاضل الذي من شانه الجهل ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه وتعالى
مع جوده الشامل وعلمه الكامل علمنا **بانهما موضوعان هو الجواد والفاضل مع**
**خصوص فيه** وهو ما ذكرناه هذا ان سلم كون السخي لا يطلق على الله تعالى والا فقد جا
في الحديث ان الله تعالى جميل يحب الجمال وكن اسخى يحب السخا ونظيف يحب النظافه
اخرجه ابن عدي عن ابن عمر وكذا القارئ ورم دائم بين مستقر مطلقا وبين المستقر مع كونه
من حاجا وعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني **ومن العلامات النظر جمعه** اي
اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه حقيقة او مجازا **على خلاف جمع الحقيقة** المعلومه
بانتفاء كالامر بمعنى الفعل فانه يجمع على اوامر ويستعمل فيه او امر جمع امر بمعنى القول الذي
هو حقيقة فيه بانتفاء وهذه العلامه لا تنعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة
كالاسد ووجه دلالته انه لا يكون مستركا معنويا والا لما اختلف جمعهما لانه لفظ واحد
لمعنى واحد بقي ان يكون مستركا لفظيا او حقيقة ومجازا والثاني اولى لما سياتي ان شا
الله تعالى وبهذا التوجيه اندفع ما قيل يجوز ان يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف
المسمى وان كان حقيقة فيهما كما في جمع عودي الخشب واللهو **واعترض بان**
اختلاف الجمع لا اثر له في المجاز به لانه انما يثبت المجاز في الاخر له مع لاجل دفع الاشتراك
ولا يكون الاختلاف من علامات المجاز **واجيب بان دفع الاشتراك انما هو دليل**
للمجاز وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة له ولا يخفى انه انما يصح لو كان الاختلاف بانفراده
يصلح علامة للمجاز وليس كذلك لانه انما يفيد في الاشتراك المعنوي لا اللفظي واما معه
دفع الاشتراك فيجوز عنهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف وحده لان العلامة ما يلزم
الشي ولا يخفى ان الممكن انما يحصل بمجموعهما **ومن العلامات النظريه للمجاز عدم الاشتقاق**
**منه** وذلك بان يعلم ان معنى حقيقي وقد اشتق من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى ولم
يشتق منه باعتبار معنى له اخر مترددا في كونه فيه حقيقة او مجازا كامر فانه اشتق منه
بمعنى القول اذا قيل امر وماموره ولم يشتق منه بمعنى الفعل وهذه العلامه ايضا غير منعكسه
اذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعيه **مسئله** في اطلاق اللفظ الواحد
على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف في صحته **واعلم** انه لا نزاع في جواز
استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب
على الارض وفي اتساع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب
هذا الاستعمال حقيقة ومجازا واما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي معا فان تكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان نقول لا تقتل
الاسد ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما لانه نفس الموضوع والاخر لتعلقه به
نوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا **قيل والتحقيق**
انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر

الى المعنى مدلول المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا **وقد يفرق** بانه في
المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي بخلاف ما نحن فيه فانه اما ان يراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز او يراد باللفظ معنى
ثالث مجازي بينا ولهما لكونهما من افراده وعدم تعرضه على المشترك ظاهر وهذا هو المراد
وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك في معنييه حقيقة
ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي **فان قلت** قد مر ان النزاع
في ارادة المعنيين معا بحيث يكون كل منهما مناطا للحكم واذا كان المراد ثالثا شاملا فدخول
في بحثه لا يستلزم ارادته بحيث يصير مناطا للحكم **قلنا** الدخول تحت المراد له هنا
معنيان احدهما ان يكون المراد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع على ما هو شان الكل
المجموعي والمجموع بهذا المعنى لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته لتعلق الحكم بالكل لا بالافراد
والثاني ان يكون المراد المجموع لا من حيث هو مجموع بل المراد به الكل الافرادي اي كل واحد
منهما ولا شك ان ارادة احدهما بهذا المعنى داخل في ارادة كل واحد منهما فيكون كل واحد منهما
مرادا بحيث يصير مناطا للحكم **اذا عرفت** ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي
والمجازي باللفظ الواحد ابو هاشم وابو الحسين الكرخي وابو عبد الله البصري واكثر اصحاب
ابي حنيفة واجازه القاضي ابو الطيب والشافعي واصحابه وابو علي ودل عليه كلام صاحب
الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى اما يعمر مساجد الله والعامر من يتناول ترميم ما استرم
منها وقيمها وتنظيفها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها للعبادة والذكر
وذلك لانه **لا مانع من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا** لا من حيث العمل ولا من حيث
اللغة **فيصح مجازا** لان استعماله لهما يكون استعمالا في غير ما وضع له لان المجازي منهما لم
يكن داخلا فيه اولا وهو داخل الان فكان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك **واحتج**
المانعون بان جواز تعميمه **لزوم ارادة كل** واحد من المعنيين **وعدمها** اي عدم
ارادة كل من المعنيين **ما ذلك** انه يلزم ان يكون مريدا لما وضع له لمكان المعنى
الحقيقي غير مريد لما وضع له لمكان المعنى المجازي وان يكون مريدا لغير ما وضع له لمكان
المعنى المجازي غير مريد لما وضع له لمكان المعنى الحقيقي وهو محال **والجواب** ان المحال
المذكور **ممنوع** لزومه اذ لم يرد معناه الحقيقي من حيث انه موضوع له بل من حيث انه
داخل تحت المراد اذ المراد **المجموع** اي الكل الافرادي الصادق على ما وضع وما لم يوضع
له فقد هجر الحقيقة والمجاز الاول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما **مسئله**
**اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز** اتفاقا لعدم صدق حد
كل منهما عليه **قيل وكذلك الاعلام** لستر حقيقة ولا مجاز **لعدم صدق حدهما** ايضا هذا
راي الجمهور وذلك لانهما لم يقع على مسمياتها المعينة بوضع اهل اللغة ولا من اهل العرف حتى
اذا استعملت في مسمياتها المعينة يكون حقيقة واذا استعملت في غيرها لمناسبة يكون مجازا
**قلنا** ما ذكروه من عدم صدق الحد عليهما **ممنوع لصدق حد الحقيقة اللغوية**
عليهما فان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة لا يمكن انكارها **سلمنا** عدم صدق حد اللغوية وانها

مستعمله في غير موضوعها الاصلي **فاما اسم اذا كان الكل مفعولا** كما هو مذهب سيبويه
وهو ان الاعلام كلها مفعولة **وهو ممنوع** كيف وقد خالف الجمهور وقالوا انها مقسمة الى مفعولة
ومرتجلة وحينئذ فدعوى على بعضها وهو المرتجل بانه مستعمل في موضوعه الاصلي فلا تتم
دعوى الكلية **سلمنا** ان الكل مفعول **فلكن** الاعلام حقيقة **غير قابلة** وبمعنى ان نعلم
ان المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه يكون حقيقة ومجازا بلا
خلاف **وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف** يعني هل يجب ان يكون الحقيقة لازمة للمجاز
بحيث يستحيل وجوده من دونها والجمهور على جوازه وجوده من دونها **خلاف العكس**
وهو استلزام الحقيقة المجاز فالكل متفقون على ان الحقيقة لا يستلزمه وانه يجوز وجودها
من دونه **والمختار في محل الخلاف عدمه** اي عدم الاستلزام وفاقا للجمهور كالرحمن فانه
مجاز في الباري جل وعلا اذ معناه ذو الرحمة ومعناها الحقيقي لا وجود له فيه لان معناها
رقة القلب ولم يستعمل في غيره تعالى واما قولهم رحمن اليمامة فليس باستعمال صحيح
مع انه لا يخفى على المتامل ان هذا الاستعمال ليس حقيقيا لانهم لم يريدوا رقة القلب
وكذلك عسى ونحوها من افعال المدح والذم فانها مستعملة في غير ما وضعت له مع انها
افعال ماضية فانسلخت عن الدلالة على الزمان والحدث ولم يستعمل دالة عليهما **احتج**
القائل بلزوم الحقيقة المجاز بان عدمه يستلزم العبث وانه غير جائز **بيانه** ان
فائدة وضع اللفظ للمعنى انما هو افادته به واذا لم يستعمل لم يفد به **والجواب**
انا لا نسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم بل **صحة التجوز** لما يناسبه فائدة **تنفي العبث وان**
**سلم** انحصارها فيما ذكرتم **فقصدها كاف** في نفيه **وهو اي قصدها لا يقتضي حصولها**
فكم من غرض يحمل على فعل ولا يترتب عليه الغرض ولا يخرجه عدم الترتب الى العبث

**مسئلة** اختلف في اللفظ الواحد اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح فانه يحتمل
ان يكون حقيقة في الوطء مجازا في العقد وان يكون مشتركا بينهما قال في الصحاح انه
النكاح الوطء وقد يكون العقد **المختار ان المجاز اولى من الاشتراك لغلبته** وكثرته في اللغة
حتى قال ابن جني ان اكثر اللغة مجاز والكثرة تفيد ظن الرجحان **وقيل بل الحمل على الاشتراك**
اولى وذلك لوجوه من الترجيح مفاسد المجاز لا توجد في المشترك وفوائد الاشتراك
لا توجد في المجاز **فمنها** ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه مطلقا في جميع
محاله لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا يضطرب فيه والمجاز قد لا يطرد اذ عدم
الاطراد من علاماته فيضطرب فيه بحسب محاله **ومنها** الاشتقاق منه بالمعنى ان
كان ما يشتق منه والمجاز قد لا يشتق منه وان كان صالحا للاشتقاق كالامر بمعنى
الفعل اذ لا يقال منه امر ومامور ونحوهما لما عرفت **ومنها** صحة المجاز فيما فكثر
الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يجوز فيه وتشبيه حاله بما قيل في
القياس من ان حكم اصله لا يثبت به على ما سياتي ان شاء الله تعالى **فان قيل** قد
يجب مجازات متعددة فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح في
الدرجة الثالثة **واجيب** بان ذلك ممنوع لا من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة

عرفية

عرفية واما مفاسد المجاز **فمنها** احتياجه الى اكثر مما يحتاج اليه المشترك فان المجاز
يحتاج الى وضع للمعنى الحقيقي وآخر للمعنى المجازي سيما اذا نوعي على الخلاف في اعتبار نقل
احاد المجاز والى العلاقة والمشترك يكفي فيه الوضع **ومنها** احتياجه الى معنى وضع
اللفظ بازاءه لانه وعند خلاف المشترك لا يستدلال كل معنى بالوضع ابدا والاصل اولى
بالاثبات **ومنها** مخالفته للظاهر وهو الحقيقة بخلاف المشترك **ومنها**
ايقاعه في الغلط العلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير المراد بخلاف المشترك
**وعورض** بوجوه من مرجحي المجاز كذكر مفاسد المشترك وفوائد المجاز
من مفاسد المشترك الاخلال بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز **ومنها**
اداؤه الى مستبعد من صد للمقصود او بعض له اذا حمل على غير المراد منه نحو لا يطلق في
القرء والمراد الحيض فيفهم منه المنع في الطهر فيلزم الجواز في الحيض وهو بعض المراد
او الوجوب فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده وهو ضد المراد **ومنها** احتياجه
الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة **واما فوائده**
المجاز **فمنها** كونه ابلغ واوجز واوفق للطبع وللمقام وسوصل به الى انواع البديع
**قيل** ما عدا من فوائد المجاز انما يصلح مرجحا لو لم يوجد في المشترك وقد وجد فانه يكون
ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز كالعين والجاسوس واوفق للطبع كالليث المشترك
بين الاسد وضرب من العنكبوت والقصفر واوفق للمقام اذا انبا المشترك عن معنى
مناسبة كالقرء في قول السيد لعبده هذا عين فاحفظه وكذا التوصل به الى انواع من
البديع كالتوجيه والايهام اذا اشتهر في بعض معانيه وتكثير المعنى بحمله على الجميع
**واجيب** بان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما يشتمل على الجميع عليها اولى
لانه يظن انه الغالب الاكثر في الكلام فاذا تحقق اتفاقا العلة فلا غرو ان يكون الشيء من مظانها
واذا انتفت فلا يأتي في عدم ما هو من مظانها فمن المشترك علم عدمها فلا يصدق اشتماله
على ما هو من مظانها وفي المجاز تحققت فلا يصح الخلو عما هو من مظانها **واذا دار اللفظ**
بين المجاز والنقل فالمختار ايضا ان المجاز اولى **من النقل لكثرته وعدم استلزامه**
**نسخ الاول** وهو المعنى الحقيقي بخلاف النقل فيهما مثاله لو اطلق الشارع الصلاة على
الامساك المخصوص وتردد بنا في انه وضعه له بحيث يطلقه بلا قرينة او لم يضعه له ولكنه
وانما استعمله فيه مجازا من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل مع فرض تصحيح هذه
المناسبة للجواز فالحمل على المجاز اولى **واذا دار اللفظ بين الاشتراك والنقل فقد قيل**
وهو قول الرازي ومتابعيه **النقل اولى من الاشتراك لافراده في الحالين** اي لان اللفظ
المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول منه وهو
المعنى اللغوي لا غير واما بعده فهو المنقول اليه الشرعي والعرفي لا غير واذا كان مدلوله
مفردا فلا يمتنع العمل به **لا المشترك** فان مدلوله متعدد في الوضع الواحد **فهو مجمل** لا يعمل
به الا بقرينة وهذا بناء على مذهبه من انه لا يحمل اللفظ على الجميع **وقد سبق** الكلام فيه ولعل
من يحمله على الجميع لا يعتبر ترجيحه للاشتراك لان النقل خلاف الاصل مثاله لفظ الركوع يحتمل

ان تكون مسرة كابن الماء والصدر المخرج من الصاب وان تكون موضوعا للمعنى فقط ثم نقل
الى الصدر المخرج سريعا **فصل في الحروف** اعلم ان بيان وضعها ومعناها
ودفع ما يرد من الاشكال عليها يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان وضع اللفظ لمعناه اما
عام او خاص ومعناه اما عام او خاص فهذه اربعة اقسام **الاول** ان يكون الوضع خاصا
والموضوع له خاص وذلك كما اذا تصور الواضع زيدا وعين لفظه لان يتعقل الواضع
عند الوضع لفظا ومعنى متخصصان وهو ظاهر **الثاني** ان يكون الوضع عاما والموضوع
له عام وذلك كصيغ المشتقات فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به
مدلوله علم منه ان صار يا لمن قام به الضرب وعالما لمن قام به العلم الى غير ذلك فقد تصور
تلك الالفاظ بمجملة بمفهوم عام هو مفهوم صيغة فاعل وهذه المعاني لتلك الالفاظ بمفهوم
عام ايضا هو مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام
لامور مخصوصة بحيث لا يفاد بها الا تلك الامور حتى لا يصح ان يقال ضارب ويراد به مفهوم
من قام به مدلول مصدر قابل مدلول الضرب مخصوصة وليس من خصوص المعنى تشخصه
بحيث لا يحتمل الكثرة فانه قسم اخر سيعرفه ان شاء الله تعالى بل المراد انه راجع تحت امر
كلي **وتلخيصه** ان الواضع اذا تصور الفاظا مخصوصة في ضمن امر كلي حكم حكما كليا
بان كل لفظ سيدرج تحته فقد عينه للدلالة على كذا ويسمى هذا الوضع وضعا نوعيا
**ويترتب** على هذا الوضع انفهام معان غير محصورة تصورها الواضع اجمالا بامر كلي
عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها خصوصه وذلك مثل الجمع والمشتقات والمركبات
وبالجملة ما يدل بالهيئة **الثالث** ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عام وذلك كالاسماء
والحروف وغيرهما فان الواضع قد تصور لفظا خاصا ومعنى معينا كليا وعين ذلك اللفظ
لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الآمدي من انه اذا وضع
لفظ واحد بازاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سوى كان ذلك المعنى كليا او جزئيا **الرابع**
ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاص كاسماء الاشارة والموصولات وغيرها فان الواضع
تصور لفظا خاصا ومعاني خاصة ووضع ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه
بحيث لا يفاد به الا واحد منها بخصوصه ووضعه لكل واحد منها باعتبار امر مشترك
بينها وذلك بان تعقل امرا مشتركا بين مشخصات فيكون آلة لملاحظتها فيصير بذلك
المشخصات ملحوظة اجمالا ثم يعين ذلك اللفظ لكل واحد منها بخصوصه دون الفرد
المشترك فيعقله آلة للوضع ووسيلة اليه لا انه الموضوع له فالوضع عام لان يستعمل الواضع
عند الوضع مفهوم كلي والموضوع له خاص لا يحتمل الكثرة فان هذا مثلا موضوع وسماه
كل فرد مشخص من افراد المشار اليه بحيث لا يقبل الشركة وهذا القسم لا يستفاد منه
معناه الا بقرينة معينة لاستواء نسبة الوضع الى المسميات والحروف من هذا القسم
اذ هي موضوعة باعتبار امر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من افرادها اي النسبة بخصوصه
فان من موضوعة باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء لكل ابتداء معين بخصوصه
ومعلوم انه لا يعين خصوص النسبة كالابتداء الخارجي الذي بين السير والبصرة في قولك

سرت من البصرة **الا يعين المنسوب اليه** وتميزه وهو السير والبصرة ولا يعين الا بعلمهما
وقس عليه سائر الحروف **ووضعه** ان الابتداء نسبة مخصوصة هي حالة مخصوصة
لغيره او متعلقة به كالسير والبصرة مثلا فان اخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا
للعقل بالذات يمكن ان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وان
اخذ متعلقا بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه
العقل من حيث انه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما
مستقلا ايضا يصلح ان يحكم عليه وبه ويعبر عنه بابتداء السير البصرة وثانيهما
ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله
ويكون المتوجه اليه قصدا ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لا يستقل بالمفهومية
ولا يصلح ان يحكم عليه ولا به فمعنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا المخصوص بالاعتبار
الاول والا لصلح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا لكنا لا نشك في ان المفهوم المستفاد منه
في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منهما فتعين ان يكون
معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يتحصل ذهنا ولا خارجا الا بجعل
آلة لملاحظته ووسيلة الى تعرف حاله ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حصة بلا اشتراك
فهو موضوع لذلك وضعا عاما **ولذلك** اي لما ذكرناه من توقف تعين معناه بل تحصله ذهنا
وخارجا على تعين المنسوب اليه **قيل الحرف لا يستعمل بالمفهومية** اي لا يكون معناه حاصلا
متعينا الا بانضمام غيره اليه ويميز الحرف عن الضمير واسم الاشارة والموصول وان كانت تشترك
في انها موضوعة بالوضع العام لموضوع له خاص وفي انها لا تعين الا بالقرينة بان الملتزم مشتركة
في ان مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصدا وبالذات صالحة للحكم عليها
وبها بخلاف الحرف وعن الموصول ايضا وان اشتركا في احتياجهما الى العبارة بان الحرف يحتاج
الى غيره ليحصل معناه والموصول يحتاج الى غيره ليتعين معناه والا فهو في نفسه مستقل
وانما هو مبهم عند السامع يتعين بمضمون الصلة وعن ذو وفوق ونحوهما وان كانت مشتركة
في التزام ذكر المتعلق بان مفهومها كلي لان ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى علو آلة والكاف الاسمية
بمعنى مثل ولا يستعمل الا في مفهومها الكلي والخصوص انما نعرفه من هيئة المركب الاضافي كما
ان الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة
المركب الوصفي بخلاف الحرف فان معناه جزئي كما حققناه انفا **مسألة** اختلف في
المعنى الحقيقي للواو العاطفة فقال الجمهور **الواو للجمع** بين امرين فصاعدا اما في ثبوت
نحو ضرب زيد واكرم عمرو فانهما بعد ثبوت مضمون الجملتين بخلاف ما اذا اطرحت فانه
يحتمل الاضراب عن الاولى نص على ذلك الشيخ عبد القاهر اذ في حكم كما في عطف المفردات
وما في حكمها من الجمل والمراد بالجمع المطلق عن التقييد بترتيب او معية **ولا يجب الاجتماع في**
**زمان** وهو المعبر بالمعية **وقيل** انها تدل على المعية واستعمالها في غيرها مجاز **ولا يجب**
**عدمه** اي عدم الاجتماع في زمان فلا يجب الترتيب بل هي للجمع المطلق المشترك بين المعية
ومطلق الترتيب المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منهما وروي

عن ابي طالب والشافعي والفراء وثعلب وابي عبيد الله بها للترتيب فيدل على تاخر ما بعدها
عما قبلها في الزمان واستعمالها في غيره مجاز وقال المؤيد بالله في شرح التجريد وعند ابي عبد
الشافعي ان الواو في السرعي توجب الترتيب وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر
على وجوب تقديم الصلوة على الاضحية **احتج** الجمهور اولا بقوله **لاجماع ائمة العربية**
قال ابو علي الفارسي انه مجمع عليه وذكره سيبويه قبل في خمسة عشر موضعا من كتابه وقيل
في سبعة عشر موضعا وثانيا بقوله **لامتناع الترتيب في يقابل زيد وعمرو مع صحته**
بالانفاق وذلك لانه لا يتصور الترتيب في فعل يعتبر في مفهومه الاضافة المتضمنة للمعية
ولذلك لا يصح يقابل زيد ثم عمرو وثالثا بامتناع الترتيب ايضا في **جاء زيد وعمرو قبله** مع الانفاق
على صحته وذلك لان الواو تدل على معية عمرو بعد زيد وقبله على معية قبله فيتناقض
**واعترض الدليلان** باعتبار ما ذكرتم صحة اطلاقهما من غير ارادة ترتيب ولا يلزم
كونها حقيقة فيه غاية ان يقال المجاز خلاف الاصل فيعول لكن يجب المصير اليه اذا
دل الدليل عليه وما سندكره من الادلة يدل على الترتيب **واجيب** بان هذه معارضة
وهي لا تنفي صحة الدليل نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما
وانه لا يتم كما سترى فلا يعتد به فلا يترتب الجواز لاجله **واحتج القائلون**
بان الواو تفيد الترتيب اما اولا فانه وقع **فهم الترتيب من قوله تعالى اركعوا واسجدوا**
فكان السجود بعد الركوع ولولا ذلك لجاز الامران **قلنا** فهمه مما ذكرتم **ممنوع** ولعله
مفهوم ممنوع من غيره مثل قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي مع تقدم الركوع على السجود
اذ لا يلزم من موافقة الحكم لما يطابق دليلا لكونه منه لجواز استفادته من غيره ولا يلزم من
عدم دلالته عليه عدم الدلالة عليه مطلقا لجواز ان يكون هناك ادلة كثيرة ولا يصح قولكم لولا
لجاز الامران واما ثانيا فبانه **فهم الترتيب في قوله تعالى ان الصفا والمروة** من شعائر الله
من الواو وذلك لانها لما نزلت الاية الكريمة قال صلى الله عليه وآله وسلم ابدأ او ابدأ بما بدأ الله
به اخرجه الدارقطني في السنن عن جابر فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به وتفهم
ترتيب الوجوب عن امره صلى الله عليه وآله بما بدأ الله تعالى به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك **والجواب**
انه لنا لا علينا فان الترتيب مستفاد **من قوله عليه السلام ابدأ او ابدأ بما بدأ الله به** ولو كانت
للترتيب لمفهومه من الاية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فيحتاجوا الى قوله ابدأ او فلما سألوا
علمنا انها ليست للترتيب واما ثالثا فبما روي انه خطب اعرابي عند رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال
صلى الله عليه وآله وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فقالوا **انكار**
**صلى الله عليه وآله وسلم** لقول الاعرابي **ومن عصاهما ملقنا له** بقوله قل **ومن يعص الله**
**ورسوله** يدل على ان للترتيب والا لم يكن بين العبارتين فرق فلما كان للرد والتلقين معنى
**والجواب** لا نسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من السبب اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم
ليس في القرآن مثله فرد عليه **لذكر المعظم** الذي كان يحصل بالافراد بالقرآن ويدل
عليه ان معصيتهما لا يترتب فيها

## البحث الثالث في الاحكام

وهو



اربعة فصول الاول فيما يتعلق بمباحث الحاكم الثاني فيما يتعلق بمباحث الحكم من وجوب
وحظر وغيرهما والثالث فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني فعل المكلف والرابع فيما يتعلق بالمحكوم
عليه اعني المكلف **فصل الحاكم الشرع اتفاقا** من المعتزلة والاشعرية قال **الاشاعرة**
ما نهى عنه الشرع تحريما او تنزيها فهو قبيح وما لم يرد عنه الشرع فهو حسن كالواجب والمندوب
والمباح عند اكثرهم وكفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقيل انه
لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل الصبي مختلف فيه واوضح على هذا وقالوا لا
حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في
العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح
للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم
يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الجهة الى الوجوب
ومن الوجوب الى الحرمة **والعدلية** مخالفونهم في ذلك كله ويقولون **العقل** حاكم بهما
اتصافا وهما عائدان الى امر حقيقي اما الذات او وصف ملازم او وجوه واعتبارات على
اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف فلا يجوز العكس الا اذا اختلف حال العقل في الحسن
والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما يصير العقل اليه
من حسنه او قبحه في نفسه **ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج** من تحرير محل النزاع فنقول
وبالله التوفيق الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة **الاول** صفة الكمال والنقص فالحسن
كون الصفة صفة كمال والقبح كونها صفة نقصان يقال العلم حسن اي كمال لمن
اتصف به وارتفاع والجهل قبيح اي نقصان لمن اتصف به واتضاح ولا نزاع في ان هذا المعنى
امر ثابت للصفات لا تنفيه مدركه العقل **الثاني** ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن ايهما وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
لا يكون ايهما وهذا ايضا مدركه العقل اتفاقا ويختلف بالاعتبار **الثالث** ملائمة الغرض
ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن ايهما
يتعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فالحسن ما يتعلق به
المدح والثواب والقبح ما يتعلق به الذم والعقاب وما لا يتعلق بشيء منهما فهو خارج عنهما
هذا في افعال العباد وان اريد بها ما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على يتعلق المدح والذم
وهذا هو محل النزاع **فعند الاشاعرة** هو شرعي لان الافعال كلها عندهم ليس شيء منها
بقبيح في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر
الشارع بها ونهيه عنها **وعند العدلية** عقلي لان للفعل في نفسه من غير نظر الى الشرع
جهة محسنة مقتضية لاستحقاق الفاعل مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا الا ان تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة وقد يدركها بالنظر وقد
لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان له جهة محسنة كما في صوم آخر
يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم

موقوف على كشف الشرع عنها بامره ونهيه واما كشفه عنها في القسمين الاولين فهو موجب لحكم
العقل بهما اما بضرورته او بنظره **ثم انهم اختلفوا** فذهب الاوائل منهم الى ان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها اقتضتهما **وذهب** ابو الحسين الى اثبات
صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه
انتفاء الصفة المقبحة **وذهب** ابو علي وعليه المتاخرون الى ان حسن الافعال وقبحها
ليس لاعيانها ولا لصفات حقيقية قائمة بها لوجوه تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم
ظلما وتاديبا **وبعد تحرير محل النزاع** نقول ان المختار ان العقل حاكم بحسن
الاشياء وقبحها لوجوه **اولها** ما افاده بقوله **لان الناس طرا يحكمون بقبح الظلم**
**والكذب الضار ويثنون عليه** اي على ما يحكمون بقبحه **وليس ذلك بالشرع اذ نقول**
**به المتشرع وغيره** من منكري الشرائع **ويعترف به قطعا ولا العرف لاختلافه** اي العرف
**باختلاف الامم وهذا لا يختلف** بل الامم قاطبة متفقون عليه واختلاف الاديان
والاديان والاخلاق والاقطار والازمان يمنع تحويز عرف عام يكون مبدا لذلك الحكم المشترك
عادة **وهكذا العدل** والصدق النافع والاحسان فان الناس طرا يحكمون بحسنها
واستحقاق المدح عليها كل ذلك يدركه العقل عليه بديهة والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف
**فلا يرد** ما قيل ان حكم العقل بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة
او صفة الكمال والنقص **وثانيها** وهو طريق الرازي بخلاف الاول فانه حقيقي قوله
**وايضا لو لم يكن عقليا** كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في
افعاله تعالى **لحسن منه الكذب تعالى وخلق المعجز على يد الكذاب** وفي ذلك ابطال الشرائع
وبعثة الرسل بالكلية اذ لا يتميز صدقه تعالى عن كذبه ولا النبي عن المتنبي **واجيب**
بانه نقض والنقض على الله تعالى محال وهو ساقط **قال في المواقف وشرحه**
**واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقض في المعقل وبين القبح العقلي فيه فان النقض في الافعال**
**هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي**
**كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقض في افعاله تعالى واجيب**
بان امتناع الكذب عليه انما هو لخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وذلك يعلم بالضرورة من الدين
**قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ثم قال فان قيل** صدق النبي صلى الله عليه
وآله وسلم انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه على تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم
اذا امتنع عليه تعالى الكذب فيلزم الدور **قلنا** التصديق بالمعجزة وهو تصديق فعلي لا
قولي **ثم قال** وكيفية دلالتها عندنا اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب
ظهورها ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف مع انا نقطع بانه قد لا يحصل للنفس
العلم بالصدق لعدم النظر منه في المعجزة فلم يخلق فيه فلم تتم عليه الحجة وبطلانه معلوم
**والحق ان خلق المعجز على يد الكاذب** معلوم لله تعالى لعموم قدرته ممتنع
ووقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى **وثالثها** وهو
الرازي ايضا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل ثبتا شرعا فقط **لجاز التعاكس** فيهما

فان

فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة
وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة **واجيب** بان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح
الاحسان باحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع هذا الجواب
في اثنا الدليل الاول وقد استدل على ابطاله بالعقل بادلة حقيقية والزامية عدا ما ذكرناه تركناها
اختصارا **قالوا اولا** لو حكمنا على ما ذهبوا اليه من نفي حكم العقل بهما **العبد مجبور** في
افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف
بهذه الصفات اتفاقا **وبيانه** ان العبد ان لم يتمكن من الترك فلا يخلو اما ان يتوقف الفعل
فهو الجبر لان الفعل يتوجب واجب والترك ممتنع **والا** اي وان لم يكن كذلك بل يتمكن من الترك
فلا يخلو اما ان يتوقف وجود الفعل منه على مرجح للفعل على الترك او لا **فان لم يتوقف على مرجح** بل يصدر
عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه **فاتفاقي** اي فالفعل اتفاقي
صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة
ترجحه **والا** يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه على مرجح لفعله على تركه فاما ان يكون ذلك
المرجح من العبد او لا وان لم يكن من العبد فالفعل مثله وان كان من العبد **عاد التقسيم** بان
ينقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه فيتسلسل وهو محال فيكون العبد مضطرا لا اختيار
له في افعاله على جميع التقادير فكان مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين
بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل للعقل فيهما واما عندكم فلانهما من صفات الافعال
الاختيارية **وورد** ما تمسكوا به اولا **بمعارضة الضرورة** فلا يسمع نقضا في مقابلتها الله لانه
سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة **وبيانه** ان كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في
افعاله ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري كحركتي الصعود والسقوط ويعلم بالضرورة
ان الاولى تستند الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما **وثانيا** بلزوم
**حريته** اي الدليل في افعال الله تعالى بان يقال ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر والا فان لم يتوقف
على مرجح فاتفاقي الى اخر ما مر وقد ابطل الدليل المذكور بافعاله تعالى **وثالثا** بلزوم
**نفي الحسن والقبح الشرعيين** لانهما في الشرع من صفات الافعال الاختيارية اتفاقا ان
حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف بحسن ولا قبح في الشرع ويستلزم ايضا كون التكاليف
باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به **ورابعا** بانا نختار ما اشرنا اليه بقولنا **لم المرجح**
لفعل العبد على تركه هو **الارادة** للفعل التي شانها الترجيح والتخصيص فلا يلزم كون العبد
مجبورا في افعاله وهذا هو الحل وما قبله اما نقض او في حكمه **واجيب عن الاول**
عن الاول بان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها **وعن الثاني** بان مرجح فاعليته تعالى
قديم وهو ارادته القديمة فلا يحتاج الى مرجح اخر بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث
فيحتاج الى موثر فان صدر عن العبد تسلسل والا كان مجبورا في فعله **وعن الثالث**
بانه لا يجب تاثير قدرة الفاعل في الشرعي بل يجب ان يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في
الجملة بخلاف العقلي **وعن الرابع** بان الاختيار والارادة من فعل الله تعالى لان اختيار
العبد ليس باختياره والا لزم التسلسل فبطل استقلال العبد بفعله **والجواب**

قوله قالوا ثانيا لو كان فيما عقلا اسم كان ضمير عود الى العلم المذكور في صدر المسئلة قوله لان الكلام طرائق قوله ومنع الاولى اشارة سيلان الى ان القضية الشرطية
تشتمل على طرفين المقدم والتالي والنسبة والتلازم بين المقدم والتالي او الممكن اتفاقية قوله ومنع الاولى يريد التلازم وقوله ومنع الثانية
يريد التالي ونسبة الملازمة بالاولى والتالي بالثانية اصطلاح غير معهود ٥ وانما اراد بالاولى الشرطية كما في الشرح وحاشية السعد
وبالثانية ما يتحصل من قوله لانه ذاتي فانه يتحصل منه بطلان قيام المعدوم بالمعدوم فهذا مراد المؤلف ويمكن حمل كلام
سيلان عليه ٥ ك

**الاولى** والبعض من الافعال الزعيم غير

ما عرفت لهم لا يقولون بان بعض الافعال اختيارية بان وجود القدرة والاختيار في الجملة كاف في بعضها عن كاف في بعض وهي العقلية عن حل

كن في المقصد الرابع الوقت الخامس كتاب المواقف ما حاصله ان الوصل عند الاشعرية ان الفعل لا يحتاج الى الداعي وان الترجيح للفعل او الترك بلا مرجح فلا يلزم ما ذكر هنا من تطرق الايجاب الى فعل الله وانما لزمهم ما اعترفوا بلزوم الرجح ليتم لهم لزام المعتزلة بالجبر ٥ ك

باقرار صاحب شرح المواقف وغيره ان الارادة لا تحتاج الى ارادة كما قد مناه عنه في آخر الصلاة التي قبل هذه ٥ ك

عن بان حصل الضروري وجود القدرة لا ما يرها معالطة وعدول عن الانصاف فانه لا طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا في افعالنا وعدم توقفها على شيء سوا ارادتنا ثم اذا وجدنا مختارا يمكن من فعل دون اخر علمنا وجودها في الاول دون الثاني ولولا تعلقها بافعالنا وتاثيرها فيها لم يعلم وجودها اصلا على ان نفي تاثيرها يرفع فايدة خلقها اذ وجودها ولا اثر لها كعدمها **وعن الثاني** بانه لا يصدر كم ما ذكرتم لان ارادته تعالى قديمة عندكم وفعله تعالى مستند اليها وجوبا عندكم وهي مستندة الى ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختيارا له تطرق اليه الايجاب وعن **الثالث** بان ما ذكرتموه لا يدفع الجبر المنافي للاختيار بالضرورة وجعل بعض افعال الواحد اختيارا بامر دقيق يكذبه الحس **وعن الرابع** بانا لا نسلم ان الارادة من فعل الله تعالى بل من فعل العبد ولا يلزم التسلسل لان المحتاج اليها هو المتوجه اليه قصدا الا الحاصل بتبعية القصد الى غيره **قالوا** ثالثا **لو كان فيما** عقلا **لقام المعنى** الذي هو القبح **بالمعنى** الذي هو الفعل **لانه** اي القبح وكذلك الحسن ليس نفس ذات الفعل ولا جزءا منها بل هو امر زائد على الذات **لفعل الذات دونه** ثم انه **موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم** والقائم بالمعدوم معدوم فالقبح موجود والا لزم ارتفاع النقيضين والتالي باطل لان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا للتحيز الموصوف ولا تصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا للثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره **وزيد تحريره في الشرعي** بان نقول لو كان فيما شرعا لقام المعنى بالمعنى الى اخره وكذا **الحدوث** فان هذا الدليل الذي اورد دليلا على كون القبح امرا موجودا جار فيه وكذلك الوجود والامكان والقدم والثبوت ونحوها **ومنع الاولى** وهي الشرطية وما ذكر في بيانها باطل **فان نقيض العدمي لا يجب وجوده** فقد يكون الشيء ونقيضه معدومين معا وقد يكون موجودين معا وسلبيين **وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود**

**وتحقيقه** ان الوجودي يطلق على معنيين الوجود وما ليس في معهومه سلب والعدمي يقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكونا احدهما وجوديا والاخر عدميا بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه معهوما اعتباريا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك بالمعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود في الخارج اما الممتنع ارتفاعهما في الصدق **ومنع الثانية** وهو قيام المعنى بالمعنى لانا لا نسلم ان القيام التبعية في التحيز كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للاخر والاخر منعوتا وسواء الجوهر وغيره **وتحقيقه** ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوجوب التحيز القائم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان التحيز بمعنى التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء لنفسه وتقدمه عليه وان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله فيتسلسل **فصل**

عم المحروم وما معهوم كالممتنع والامتناع الصدق والنافي على العدم الممكن ممتنع

٥ كالساكن والابيض الصدق والنافي على السواد عم

٦ كمكون نبيذ الخمر والا لو نبيذ عم

في حصول الحكم واقسامه وما يتعلق باقسامه من الاحكام **الحكم** في الاصطلاح **ما علق شرعا او عقلا بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا او وضعا** الاحكام منها ما هو من صفات الاعيان كالطهارة والنجاسة ومنها ما هو من صفات الافعال كالحسن والقبح والبطلان والفساد والانعقاد والنفوذ ومنها ما ليس بصفة كالعلل والاسباب والشروط والامارات والمقصود بالبحث ما يتعلق بالحكم **والمراد** بالتعليق ما يشمل تعلق الصفات بموصوفاتها والعلل والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها ونحو ذلك وقوله شرعا او عقلا يشمل الاحكام الشرعية والعقلية لما تقرر من اثبات حكم العقل ويخرج ما يتعلق لا من جهتهما كتعلق اللازم بملزومه وفعل المكلف يخرج نحو قوله والله خلقكم وما تعملون وما يتعلق بفعل الصبي والمجنون والنائم ونحو ذلك وقوله اقتضاء او تخييرا او وضعا يخرج ما عدا الجهة والسبب والشرط والمانع لان الوضع عبارة عن جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا **وهو** اي الحكم المبحوث عنه **تكليفي ووضعي الاول** وهو التكليفي **خمسة** اقسام ويسمى تكليفيا لكون بعض اقسامه كذلك وان كان بعضها غير تكليفي فلا مشاحة في الاصطلاح وانقسم الى الخمسة **لان متعلقه الحكم** اي الدليل عليه اما ان يقتضي الفعل او لا ثم **ان اقتضى الفعل** فاما ان يمنع من الترك او لا **فان منع من الترك فوجوب والا فندب** وان لم يقتض الفعل فاما ان يقتضي الترك او لا **فان اقتضى الترك** فاما ان يمنع من الفعل او لا **فان منع من الفعل فحظر والا فكراهة** وان لم يقتض الترك والمفروض انه لم يقتض الفعل فلا محالة يكون مخيرا وهو قوله **وان خير فاباحة** فهذه خمسة اقسام **وهذه مسائل** يتعلق بها **فللواجب** ست وللمندوب ثنتان وللمحظور ثنتان وللمكروه واحدة وللمباح ثلاث **مسئلة** قد عرفت الوجوب **والواجب** متعلقه فهو فعل اقتضاه الدليل ومنع من تركه وهكذا سائر الاقسام وقد افاد القسم المذكور سبعا فاحد ودها وجود متعلقاتها وللواجب حدود عديدة اخرجه القسم ذكر منها قوله **ما يذم تاركه بوجه** اي فعل يستحق تاركه في الشرع او العقل الذم على تركه فيخرج عنه سائر متعلقات اقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شيء منها ذما **وقوله** بوجه تاما متعلق بقوله تاركه زيد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كبعض ما تركه من الواجبات وانما يذم بوجه دون وجه وهو فوت الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره والواجب المخير فانه يذم اذا تركه مع الاخر واما الموسع فداخل من دون زيادة هذا القيد لان تركه انما يتحقق بتركه في جميع الوقت لا في بعضه **فان قيل** زيادة تذحل ما ليس فاسد المحدود كصلوة النائم والناسي وصوم المسافر فان تارك احدها يستحق الذم على بعد سابقا العذر **اجيب** بالعرف فان ترك احد بالكفارة مثلا مردد بين ان يترك فيذم وان لا يترك فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي بخلاف ترك النائم فان عدم النوم تغير ترك ولا يبقى حينئذ هذا الترك بحاله والمتعارف ان اذا تردد احدهما لم يترد الاخر نقضا عليه **توضيحه** انه اذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف فالتارك له تارك للواجب بذلك الترك المخصوص والذم انما لحقه بسببه وهي استحقاق التارك للذم استحقاقه بسبب ذلك الترك الذي ترك به الواجب وتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب

ما عبارة عن صفة كالخشب او سبب او شرط او مانع او فعل المكلف او موصوف او سبب او شرط او ممنوع ٥ ك

تركه الذي هو مباح للكفاية بذلك الترك لان تركه الكفاية ترك واجب لا سعي في نفسه باتيان
الغير وعدمه واذا لم يات به غيره لحقه الذم بذلك الترك وان اتى به غيره لم يلحقه فهناك ترك
واجب يلحق بسببه استحقاق الذم على وجه فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه
العموم الى الفهم وخرج الكفاية والمخير واذا ان يدخلا قطعا واما التارك الذي هو النائم
مثلا فان تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه ولا يلحقه بسبب الترك الاول استحقاق
ذم اصلا فلا يصدق عليهما انه يستحق الذم على تركهما بترك اخر وهو الترك الحاصل عند عدم
النوم فعلم ان ترك الكفاية والمخير وترك النائم متغايران بالوجه المذكور اعني التغير وعدمه
**وملخصه** ان فرض الكفاية والمخير وصلوة النائم خارجة عن الحد بدون القيد
لكون خروج الاولين بسبب العموم في استحقاق الذم وخروج الثالث بسبب استحقاق
الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له فاذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فيدخل الاول
دون الثاني لبقائه على حاله **والواجب يرادفه الفرض** عند الجمهور وقالت **الحنفية**
وافقهم الناصر والداعي **الفرض قطعي** وهو ما كان دليله قطعي الدلالة والسند **والواجب**
**ظني** وهو ما كان دليله ظني الدلالة او السند او كليهما **واعلم انه لا نزاع في**
تفاوت مفهومي الفرض والواجب لغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب
وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد فان جاحد الاول كافر لا الثاني وتارك العمل بالاول
فاسق لا الثاني **وانما النزاع فيهما** هل هما لفظان مترادفان مدلولان
من معنييهما اللغويين الى معنى واحد هو ما مدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك
بدليل قطعي او ظني او نقل كل واحد منهما من معناه الى معنى مخصوص فالفرض هو ما يمدح
فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بدليل قطعي والواجب هو ما مدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بدليل
ظني وهذا امر اصطلاحي فلا معنى لاحتجاج الى حسمه بان التفاوت بين الكتاب وخبر
الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو
السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا
يكون المظنون مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا ولا المعلوم القطعي ساقطا
علينا على انه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدرا علينا
بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر علينا
في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب
بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت
بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع **قال في التوضيح** وقد يطلق الواجب
عند بانا على المعنى الاعم ايضا **ويقسم** الواجب بالنظر الى ذاته **الى معين** كصلوة الظهر
وصلوة الجنازة **ومخير** كخصال الكفارة وبالنظر الى فاعله **الى فرض عين** وهو ما لا
يسقط عن مكلف به بفعل مكلف اخر كصلوة الظهر ومنه خواصه صلى الله عليه وآله وسلم
**وفرض كفاية** وهو بخلافه كصلوة الجنازة وبالنظر الى وقته باعتبار كونه زائدا عليه او مساويا
بقوله **الى مضيق** وهو ما كان الوقت فيه بمقدار الفعل كالصيام **وموسع** وهو بخلافه قال

الماضي

الماضي عبد الله الواجبات الموقتة مضيقة كانت او موسعة لا يكون الا في الواجبات الشرعية
فاما الواجبات التي اوجبها الله تعالى بمقتضى العقل فلا بد حلها الوقت عليه كانت او عملية
وان كان فيها ما يجري مجرى المضيق كالمعارف الالاهية ورد الوديعة والدين عند المطالبة
وفيها ما يجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعة اذا وكل صاحبها ذلك الى موثوق توجه عليه
وباعتبار وقوعه في وقته او خارجه الى اداء واعاده وقضاء وسياتي ان شاء الله تعالى بالنظر
الى معتبر وجوده **الى مطلق عينها ومقيد** بها وسياتي ان شاء الله تعالى **مسئلة**
اختلف في الامر اذا ورد ناشئا على التخيير كالكفارات الثلاث هل يكون كلها متعلق الوجوب
ام لا والمختار ان **متعلق الامر الوجوب في الواجب المخير الجميع بدلا** اي على جهة البدل
بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها
موكولا الى اختياره لبنائها وبقائها جهة وجه الوجوب وهو قول اصحابنا والمعتزلة وبعض الفقهاء
**للاشتراك في خطاب الايجاب فلكل منها حظ فيه** يعني ان الشارع قد شرك بين هذه
الاشياء كالكفارات الثلاث في الخطاب المفيد للايجاب ولفظا او موضوعا للتخيير فبان ان
لكل واحد منها حظا في الوجوب على البدل اذ لا يعني بوجوبها على البدل الا انه تعالى اوجبها
علينا وخيرنا في تاديتها ايها شئنا فيجب الجري عليه لان الصرف عن المدلول اما يكون عند
امتناعه ولا امتناع فيه قطعا **وقال الاشاعرة** واكثر الفقهاء بل الواجب منها
واحد لا بعينه وفسره المتاخرون بالمبهم المشترك بينها وهو ما اشار اليه بقوله **لا**
**مبهم واحتجوا اولا** بانه وقع **الجزم بجواز الامر به** لانه لو قال اوجبت عليك
واحدا مبهما من هذه الامور وايا فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع تذم لتركك
احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور
فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول اما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا **والحق**
ان الوجوب لازم للامر ومستفاد منه فاذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به ايضا
وان تعلق بكل واحد كان الوجوب ايضا كذلك فيقول **ان اريد** بالامر المبهم **تعلقه بدطا هر**
اي من غير نظر الى متعلقه الجمعي فاذا هو **فغير النزاع** اذ لا نزاع لنا في جواز تعلق الامر بدطا هر
وهو الذي وقع الجزم به **وان اريد** بالامر المبهم تعلقه به **جمعه فعينه** اي عين النزاع
وهو مصادرة على المطلوب على ان الجزم بجواز تعلق الامر المبهم جمعه يتوقف على امكان المبهم
في نفسه ووجوده في الخارج والا كان تكليفا بالمحال وهذا معنى قوله **ثم الجواز يتوقف على**
**امكانه وهو ممنوع** اذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى وادلة الامتناع اوضح
واقوى ولهذا زيادة تحقيق في مباحث الامر ان شاء الله تعالى وايضا يمكن معارضة ما
ذكروه بان يقال يجزم عقلا بجواز الامر بالشيء على البدل لانه لو قال اوجبت عليك كل واحد من
هذه الامور على البدل فايا فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد احللت بالواجب
لم يلزم منه محال ثم النص دل على وجوبه بالتعلق الامر بها فيجب الحمل عليه الى اخره **واحتجوا**
ثانيا بانه لو كان التخيير بمعنى وجوب الجميع للزم **تزويج** الكعبة **الخاطبين واعتاق**
جميع **الرقاب** في الكفارة المعنى فيها العتق وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على وجوب

تزويج واحد من الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من خمس الرقبة بالتخيير
**والجواب** بان يقال ان اردتم تعلقه بكم وجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج
الجميع معا واعتاق الجميع معا منعنا الملازمة اذ لم يقل بوجوب الجميع معا فالوجوب
**لا على جهة البدل عن لازم** لنا انما نقول بان الجميع متعلق للوجوب على معنى انه لا يجوز
الاخلال بالكل وبايهما فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل
واحد او تركه وان اردتم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم وليس مخالفا للاجماع انما
المخالف له هو المعنى الاول **وقيل** الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما يفعل فيختلف
بالنسبة الى المكلفين **وقيل** الواجب واحد غير معين عند المكلف لكنه **معين عند الله**
**تعالى ويسقط الوجوب به** ان فعله **ويسقط بالاخر** ان لم يفعله بل فعل الاخر **وظاهر**
عبارات القدماء ان هذا نسبته مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الاشعرية وجعلوه وما
قبله قولا واحدا فتارة يجعلون المعنى عند الله ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى
المكلفين وتارة يجعلونه واحدا ويسقط الوجوب به وبالاخر **وفي عبارة المحرر**
ما يفهم ما ذكرناه **اما الاول** فحيث قال فان قيل انما جاز حصول الاجماع على ان
المكفر متى اتى باية واحدة منها فقد ادى الواجب لان الواجب منها عندنا هو الذي
يفعل وسعنى لنا وجوبه بالفعل ثم اجاب عنه **واما الثاني** فحيث قال ولو كان كذلك
لوجب ان يجعل للمكفر طريقا الى التمييز بين ما هو واجب منها وبين غيره ليميز له الواجب
من تركه **واما التصريح** فلم يصرح بهذين القولين احد فيما وقفت **والمراجح قال**
في المحصول ههنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة وترويه المعتزلة عن اصحابنا
واتفق الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا
ان الله تعالى يعلم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه **والحجة** لهذين القولين
اما الاول فالاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب باي منها فعل واما الثاني فلو وجب علم
الامر بها امور به لاستحالة طلب المجهول **وبطلانهما** اي القولين **واضح** غير خفي وما ذكر
متمسكا لهما ظاهر السقوط **اما الاول** فلان الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجبا
على جهة البدل او لكونه احدها لا بخصوصه **واما الثاني** فلان علم الامر بالمامور به
حاصل لتعلق الامر بالجميع ولهذا اشترط ان يكون التخيير بين امور معينة او لانه يكفي في علمه
به ان يكون مميزا عنده وذلك حاصل على القول بالمبهم لتميز المبهم عن غيره من حيث تعينها
ويلزم على الاول تفاوت المكلفين فيه فيكون الواجب على زيد غير الواجب على عمرو واذا
اختلفا في الفعل وذلك باطل بالنص والاجماع **اما النص** فلان الاية الكريمة دالة على ان كل خصلة
من الخصال تجزيه لكل مكلف **واما الاجماع** فلان العلماء مجمعون على ان الكل سواء في ذلك وان
من كفر بخصلة لو عدل الى اخرى لاجزأته ووقعت عن الواجب عليه وايضا يلزم انه لو
فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه جميعها ولو لم يفعل شيئا منها لم يجب عليه شيء
وذلك معلوم البطلان وعلى الثاني بانه يصدق على المكفر انه غير آت بالواجب اذا اتى بسفطة
لا بد وهو خلاف الاجماع لانعقاده على ان السخص الاتي باي خصلة شاء آت بالواجب **مسألة**

احتلف

قولا التراجح
الذي لم يتبين له
احد

احتلف في وجه الكفاية كالجهاد وسمي به لكن لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه فقال
اصحابنا وعليه الجمهور انه **متعلق بالجميع** ويسقط بفعل البعض وقيل انما يتعلق بالبعض ثم
احتلفوا فقال الرازي والسبكي هو بعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل من قام به **احتج**
**الاولون** بقوله **لانه لم يجمع بالترك اتفاقا** والتاثم ليس الا بواجب ولانه ان اراد بالمبهم
بعض الافراد فهو تكليف الغافل وان اراد القدر المشترك كما قيل في الواجب المخير فهو كلي لا يعقل
تكليفه **وانجح القائلون** بالبعض بتعلقه بالبعض مبهما بسقوطه بفعل البعض
ولو وجب على الجميع لما سقط **والجواب** ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب
عن الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه وثبت ان
**السقوط بالبعض لا يستلزم تعلقه به** اي بالبعض **احتجوا ثانيا** بانه ثبت الامر
بواجب من خصال الكفارة وهو واجب مبهم فليثبت امر واجب مبهم لا صالح للجميع غير الابهام
وقد علم القائلون **والجواب** ان ما ذكرتموه من جواز **كونه مبهما قياسا على الامر بمبهم**
**مدفوع بمنع الاصل** المقيس عليه وهو الامر بواحد مبهم **او بالفرق** بين ابهام المامور
به وابهام المامور وذلك لان الامر واحد غير معين لا يعمل بخلاف الامر بواحد غير معين
وقد يقال الفرق المانع لو كان مذهبهم انه واجب بالترك اما اذا كان مذهبهم انه الجميع
بسبب ترك الجميع فلا ومذهبهم ذلك للاتفاق على ان الجميع فالاحسن في الفرق ما عرفت وربما
**احتجوا ثالثا** بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو يصرح بالوجوب على
طائفة غير معينة من الفرقة **والجواب** بان الظاهر يقول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا
بين الادلة فانه اولى من القادح للدليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيقول هذا
بان فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع ويكون للبعض والقول بكون البعض
الذي يتعلق به الوجوب على الكفاية **معتبرا عند الله من تكليف الغافل** وهو باطل لان
علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط في التكليف على ما يجي ان شاء الله تعالى والمعنى عند الله تعالى
فقط لا يمكن علمه بانه مكلف بكذا او هو ظاهر **وهكذا** اي القول بكونه **القائم به** لانه **يستلزم عدم**
**تكليفه** اي من يقوم به **قبله** اي قبل القيام به لعدم القيام **وايضا يستلزم ان لا يكلف ان ترك**
فرض الكفاية فلم يقم به احد **مسألة** اختلف اهل العلم في الامر الموقت بوقت يفضل
عن المامور به وهو المعروف بالواجب الموسع كالامر بصلوة الظهر هل يتعلق بالجميع او باوله
او باخره فالجمهور على ان فعله واجب في جميع الوقت موسع فيه في اوله ومصنف في اخره **ثم**
اختلفوا فقال المنصور بالله واكثر اهل هذا القول لا يجب على المؤخر في اول الوقت العزم فيه
على الفعل بعد الوقت وقال ابو طالب وابو علي وابو هاشم وابو بكر الباقلاني يجب العزم فيه على
الفعل ورواه المؤيد بالله عن القسم عليه السلام **احتج** الجمهور اولا بان الامر مقيد بجميع
الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون
الجزء الاول من الظهر مثلا منطبقا على الجزء الاول من الوقت والجزء الاخر على الاخير ولا يكرر
في اجزائه بان ياتي بالظهر في كل جزء بعده من اجزاء الوقت وان ذلك باطل اجماعا وليس في الامر
تعرض للتخيير بين الامر والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا تجزيه من اجزائه المعينة

بل ظاهره نفي التخيير والتخصيص صريحه دلالة على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته
الى اجزاء الوقت فثبت ان جميع وقت الموسع وقت اداء له كالمعين لاول الوقت بعينه
وبعد نفي العزم او تعيينا ولا خرم عكم باطل فوجب القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت
فهي اي جزء اداه فعل اداء في وقته واحتجوا ايضا بانه لو كان وقته جزءا معينا فاما
ان يكون اوله او اخره اذ لا قائل بغيرهما وحينئذ يلزم ان يكون الفاعل في غيره مفسدا
او قاضيا والتقدير لا يصح كقبل الزوال والتاخير عصيان وكلاهما خلاف الاجماع احتج
اهل العزم بان التاخير ترك للواجب فيكون الى بدل والاخرج عن كونه واجبا
اذ الواجب ما يستحق الذم والعقاب على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة
الوجوب واما ان البدل هو العزم فقال في المحصول الدليل عليه ما تقرر في الفعل والشرع
من ان العزم بدل عن كل واجب تراخى ولا يعني له بدل الا سما فيما يتعلق بالحقوق
كقضاء الدين ورد الودائع والمظالم والغصوب وما جرى مجراها واذا ثبت قيامه في هذه
المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن كل واجب واجيب في الواجب
الموسع فيه الى بدل انتهاء مقامه للدلالة التي ذكرناها والجواب انا لا نسلم ان
التاخير ترك للواجب مطلقا وانما يكون تركا لو اخره عن وقته المضروب ولو سلم ولا نسلم
انه لو لم يكن الى بدل خرج عن كونه واجبا وقولكم الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب
ليس على اطلاقه بل يوجد من الوجوه كما تقدم واما القول بوجوب العزم القاضي ان اخر
فمما لا دليل عليه كما قال المنصور بالله في صفوة الاختيار لا دليل على وجوب العزم الذي
ذكروه وانما يجب العزم على وجه الجملة على اداء الواجبات وترك المحرمات قال الامام المهدي
في المنهاج الصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلا في اول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي
فيما عين الله سبحانه وتعالى وجوبه ولم يعين الا الصلوة دون العزم ولما كانت المصلحة
تعلقها مستوية في جميع اجزاء الوقت المضروب جاز التقديم والتاخير انتهى وقيل
متعلق الوجوب اوله وهذا الاكثر اصحاب الشافعي ثم اختلفوا اذا اخر عن اوله فقيل
الاخر وقت تاديه لذلك الفرض لا وقت وجوب له فيسمى فعله فيه اداء فقد جعلوا الوجوب
متعلقا باول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه وتاخيره عنه الى اي الاوقات
التي تاتي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلا فالمفعول اولا مؤدى في وقت الوجوب
والمفعول ثانيا مؤدى في غير وقت الوجوب غير ان الشرع اباح التاخير الى وقت معلوم
وقيل هو وقت قضاء فاثم بالتاخير عن اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم وقال
بعضهم انه قضاء يسبب مسبب الاداء للاجماع على نفي الاثم وهذا معنى قوله فان اخر
فالاداء او القضاء قولان وقيل متعلق الوجوب من الوقت اخره وهو قول الاكثر
من اصحاب ابي حنيفة واختلفوا فيما فعل في اول الوقت فمنهم من يرى كون الفعل
للفعل قبل اخر الوقت نفلا يسقط الفرض كالو صوم قبل دخول الوقت
ورد بانه لو كان نفلا لجاز ان يؤدي به تحية المسجد ومنهم من يرى انه واجب
مخير وهو ما اشار اليه بقوله او واجبا مخيرا كالركوع المرجلة قبل وقتها قيل

وهو

وهو باطل لان المقدم لا يقع تنفيذ المعجل اجماعا وروي عن الكرخي انه فرض موقوف
وهو ما اشار اليه بقوله او فرضا ان بلغ المكلف اخره لانكشاف الوجوب عليه والا بلغه
مكلفا فنفل لانكشاف عدم الوجوب عليه ورد بان الفعل لا ينقلب حكما بعد تقضيه
فهذه اقوال للحنفية وقد روي عن السيد ابي الحسن الكرخي ايضا انه نفل يسقط الفرض وانه
يوافق القول المختار واخلف فيمن اخر الموسع عن اوله مع ظن الموت او عدم بلوغ
اخر وقته فقيل قال بانها للطف في واجب لا يؤديه لان الشرع ورد باستمرار وجوبها الى اخر
وقته الوقت المضروب ولا شك ان المكلف فيه متاخر عن الوقت في كل وقت حال وفي كل
مكلف ومن قال بانها شكر يقول بانه باثم موخر بلا عذر مع ظن المانع كالموت وبعد الفعل
للمجراه فان لم يظن المانع فلا اثم عليه اتفاقا فان لم يقع المانع المظنون فالفعل اداء الصدق
حده عليه وقيل قضاء وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني لانه صار وقته سرعا قبل ذلك الوقت
بحسب ظنه فان ام يقدر بنيته اي بنية القضاء فيعيد اذ لم يقل به واحد والا فلا نزاع
يعود الى معنى اما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا
واما ما وقته العمر فانه يعصي بموخره مطلقا عند من يقول بان الامر للفور
ومن يقول انه لا يدل على الفور يقول بجواز التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو
ظن انه لا يبقى يعصي وعصيانا بالتاخير مات ام لم يمت ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى
لا يجوز تاخير الحج لعدم ظن البقاء الى سنة اخرى والشافعي رحمه الله تعالى يرى جواز ذلك في حق
الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض مسئلة الاداء اي اللغة الايصال والقضاء
وفي الاصطلاح ما فعل اولا في وقته المضروب اي المقدر من جهة الشرع ولم يقل واجب
فعل ليتناول النوافل الموقتة ولما كان التوقيت في الواجبات اكثر منه في النوافل
حسن جعل هذه المسئلة من مسائل الواجب في ح بقوله اولا الاعادة لان الاداء والاعادة
والقضاء عند الجمهور اقسام متباينة ومن يجعل الاعادة قسما من الاداء يحذف من الحد
اولا وخرج القضاء وما لم يضرب له وقت فهو كالنوافل المطلقة اذا لم يعين لها وقت بخلاف
الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء واطلاق
القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة المعنوية في الاسباب
والاعادة في اللغة الارجاع وفي الاصطلاح ما فعل فيه اي في الوقت المضروب في ح القضاء
والنوافل المطلقة وقوله ثانيا يخرج الاداء اذا كان الفعل لخلل في الاول فيخرج ما فعل لا
لخلل كاعادة ما صلاه منفردا لفضيلة الجماعة وقيل بل هي ما فعل فيه ثانيا لعذر اعم
من ان يكون ذلك العذر خللا او لا فيدخل ما اعيد لفضيلة الجماعة والقضاء في اللغة اداء
الدين والصنع والحكم والحتم وغيرها وفي الاصطلاح ما فعل بعد اداء اما لترك
الفعل فيه او لوقوع خلل فيما فعل فيه في ح الاداء والاعادة والنوافل المطلقة والحاصل
ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل فيه فاداء او اعادة وبعده قضاء فان قلت
الركوع المرجلة قد قدمت على وقتها فلا يصح قولكم ان الفعل لا يتقدم على وقته قلنا
قد جعل ملك النصاب الذي هو جزء سببها فاما مقامه وجعل وقتها بذلك موسعا فلا تقدم

**فان قيل** اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجه فهل هي اداء او قضاء
**قلنا** بل اداء اما ما وقع في الوقت فظاهر واما ما وقع بعده فبالتبع **واعلم**
ان كثيرا من العلماء حصروا العبادات في الثلاثة وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان
ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة لا يوصف بشيء من الاداء والاعادة والقضاء **ثم اعلم**
ان منها ما يوصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس وصوم رمضان والنذر المعين وما
لا يوصف بشيء منهما كالواجبات والنوافل المطلقة وما يوصف بالاداء فقط كالحج وصلوة الجمعة
وما يوصف بالقضاء فقط كصوم الحائض **مسئلة** في الكلام في مقدمة الواجب لا خلاف
في انه اذا كان مقيد المقدمة لم يكن تلك المقدمة واجبة كان تقول ان ملكت النصاب
فزكه وان استطعت فحج فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب وما به الاستطاعة انما الكلام
في الواجب المطلق هل يكون مالا يتم الا به مع كونه مقدورا واجبا ام لا والمراد بالاطلاق
عدم التسبيب سلك المقدمة وان كان مقيد المقدمة باخرى فقد يكون الشيء مطلقا ومقيدا
باعتبارين وفيه اربعة اقوال **الاول** وهو لجمهور العلماء ما افاده بقوله **قيل ما لا يتم**
**المطلق الا به وكان مقدورا** للمكلف **واجب بوجوبه** سواء كان سببا او شرطا او السبب
هو ما يلزم من وجوده الوجود والشرط ما يلزم من عدمه العدم سواء كان السبب شرعيا
كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب او عقليا كالنظر المحصل للعلم او عاديا كالحز بالنسبة الى القتل الواجب سواء كان الشرط ايضا شرعيا كالوضوء او عقليا كتركه اصبعه اذا امر
المامور به او عاديا كغسل جزء من الراس في غسل الوجه **وقيل لا** يجب تحصيل ما لا يتحصل
الواجب الا به سواء كان سببا او شرطا عقليا او عاديا وهذا قول الجويني وابن الحاجب **وقيل**
يجب **السبب** فاذا امر بشيء كان امرا بسببه معه دون الشرط وبسبب هذا القول الى
المرتضى الموسوي والرازي وكلام ابن الحاجب والمحصل في ابتداء الاستدلال يقتضي ان ايجاب
السبب مجمع عليه وان نفيه للوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه **احتج القائلون**
بالمذهب **الاول** بانه لا يمكن ان يتادى الواجب **على وجهه** الذي وقع التكليف عليه
**من دونه** اي من دون ما يتوقف حصوله عليه **وتحقيقه** ان ايجاب الشيء يقتضي المنع
من تركه وعدم ايجاب مقدمته الى لا يحصل على الوجه المطلوب منه الا بها يقتضي جواز تركها
وهو يستلزم عدم المنع من تركه فيجتمع النقيضان وهو محال **وقد يحقق** بوجه
اخر وهو انه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بفعله في حال عدم
ما يتوقف عليه والمفروض انه لا يحصل على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفا بالمحال
**احتج الثاني** بان **ايجاب شيء** يدل دليل عليه **لا يتعداه** الى غيره من الامور الخارجة
عنه فايجاب بعضها يدل دليل ذلك الواجب يحكم **والجواب** ان ما ذكرتموه من
انه لا يتعداه الى غيره **لا نسلمه فيما يتوقف عليه** حصوله فان العرف شاهد بان
وجوب الشيء يقتضي ذلك بمعناه **احتج الثالث** على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم

وجوب غيره اما السبب الشرعي فلانه **لو لم يجب لم يكن شرطا لحصول** جميع **ما امر به**
من دونه لعدم الامر به **فيصح** حينئذ وذلك يقتضي حقيقة الشرطية **واما غيره** فانه **يستلزم**
**وجوبه** بما وجب به الواجب **بعقله** اي بعقل الموجب له والا ادى الى الامر بما لا يشعر
به وهو باطل للقطع بايجاب الفعل مع الذهول عن لوازمه وايضا يستلزم امتناع
التصريح بانه غير واجب ويعني بقطع بامكانه وايضا يستلزم ان يعصي بتركه ومعلوم ان
تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه انما يعصي بترك بعض الوجه
لا بعض الراس وايضا يستلزم صحة قول ابي الصم البلخي في بعض المباح لان فعل الواجب
وهو ترك الحرام لا يتم الا به فيجب وهو باطل اجماعا وايضا يستلزم وجوب المقدمة
ولا يجب اجماعا **والجواب** عما احتج به لوجوب الشرط الشرعي بانا **لا نسلم** انه
يلزم من حصول المشروط من دون شرطه الذي يجب بما وجب به **حصول** لجميع ما امر به
**ان اراد** ولو كان ما مور به **بامر اخر** لجواز ان يجب بغير ما وجب به المشروط **وان لا يرد**
ذلك بل اراد الامر المتعلق باصل الواجب **فلا نسلم صحة** ما اتى به وان صدق عليه
انه اتى بجميع ما امر به بهذا المعنى وانما يلزم الصحة لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر
اخر **والجواب** عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي اما الاول فبانا لا
نسلم انه **يلزم التعقل** واجب على الاطلاق وانما يلزم تعقل ما يجب بالاصالة لا بالواسطة
**ثم هو معوض بالشرط** لامكان اجرائه فيه فهو مشترك الالزام واما الفرق بان
الشارع لما جعل الفعل موقوفا على الشرط الشرعي فقد جعله من تتمته واذا طلب
الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه فيه ان جعل الفعل موقوفا عليه لا يعقل
الا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجبا بالاصالة ويخرج عن البحث
واما الثاني فمثل جزء من الراس مثلا ليس واجبا على كل احد انما يجب على العاجز عن
غسل الوجه بدون جزء من الراس مثلا دون القادر وحينئذ لا نسلم ثم امتناع التصريح
بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز لان امتناعه ثابت
في حقه لوجوبه عليه ضرورة واما الثالث فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر
ولا عدمه في حق العاجز لوجوبه في حقه بالضرورة واما الرابع فقول ابي الصم البلخي
انما يصح لو توقف ترك الحرام على فعل المباح وليس كذلك لجواز ان لا يتوقف على فعل او على
فعل غير مباح واما الخامس فالبتة انما يجب فيما وجب بالذات لا بالعرض والا لوجبت
بتة البتة ويتسلسل وهو باطل اجماعا **احتج الرابع** على وجوب السبب بما
وجب به الواجب بقوله **لو جوده عنده** اي لوجود الواجب عند وجود سببه
بخلاف غيره من المقدمات **والجواب** ان هذا صحيح في ايجاب السبب لتوقف
الواجب عليه **وليس بكاف** في نفي وجوب ما عداه من الشروط لتوقف الواجب عليها
ايضا لا يسلم ام عدمها عدمه فان قيل الحجة في نفي وجوب ما عدا السبب حجة النافي
على الاطلاق فقد عرف بطلانها هذا ما حكي من الاقوال في هذه المسئلة **ولو قيل**
بان الشرط الشرعي لا يجب الا بدليل منفصل بخلاف سائر المقدمات التي يتوقف عليها

الواجب فانها تجب بوجوبه لكان قولها فان الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطا الا بدليل
خاص يعرف وجوبه منه بخلاف غيره من الامور العقلية والعادية فان معرفتها لا تتوقف
على تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفادا من وجوب ما يتوقف عليها بالتبعية

**مسئلة المندوب** في اللغة المدعو اليه قال الجوهري يقال ندبه لامر
فانتدب له اي دعاه له فاجاب وسمي الفعل به لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه
ثم توسع فيه بحذف حرف الى فاستكن الضمير وفي الاصطلاح **ما يمدح فاعله** اي
فعل المكلف يمدح فاعله فيخرج المكروه والمباح والحرام **ولا يذم تاركه** فيخرج الواجب
فان تاركه يذم ولا يرد المخير والكفاية لعدم الذم على تركهما في حال فيراد لاحد احدهما
مطلقا لان الذم عام لوروده في سياق النفي اولان الاطلاق يفهم من الاطلاق **قيل**
**والمندوب يرادفه التطوع والسنة والمستحب والمرغب فيه والنفل** وهذا قول
اكثر الشافعية وقال **ائمتنا عليهم السلام وغيرهم** المسنون والمستحب لا يرادفان
المندوب لان **ما امر به عليه السلام** بخصوصه **ندبا** اي امر ندب بان نعوم وبينه
بصرفه عن الوجوب فاما ان يواضب عليه او لا فان **واضب عليه فمسنون** كرواتب
الفرائض **والا** يواضب عليه بل امر به امر ندب سواء فعله تارة وتركه اخرى ام لم يفعله
اصلا **فلا** يسمى مسنونا ووافق القاضي حسين وغيره من الشافعية ما ذكرناه في المسنون
وخصوا ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم مرة او مرتين باسم المستحب وما لم يفعله اصلا
باسم التطوع قالوا لان السنة في الاصل الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع
الزيادة وهذا مجرد اصطلاح ولا وجه لما ذكروه من الاحتجاج اذ لا يجب ملاحظة
المعنى اللغوي وان سلم فلا نسلم امتناع ملاحظته اذ يصدق على كل واحد من الاقسام
انه طريقة وعادة وانه محبوب للشارع وانه زائد على الواجب فلا يمنع الترادف

**مسئلة** اختلف في المندوب هل هو مامور به ام لا فرجح الاول الآمدي
وابن الحاجب وغيرهما ورجح الثاني الامام الرازي والكرخي وابو بكر الرازي **والخلاف**
**في الامر به** اي في كونه مامورا به **مبني على الخلاف في كون الامر حقيقة في الايجاب**
فلا يسمى مامورا به **او** موضوعا **للمشترك بينه وبين الندب** وهو مطلق الطلب فيسمى
مامورا به وسياتي ان شاء الله تعالى **واما** كونه مامورا به بمعنى انه يتعلق به صيغة
الامر حقيقة كانت او مجازا فلا نزاع فيه وحينئذ لا يتم الاحتجاج على الثبوت بانه
طاعة وانه مقسوم الى الواجب والندب لان الطاعة فعل المامور به وغيره وقسمته
باعتبار تعلق الصيغة ولا الاحتجاج على النفي بانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية ولما
صح الامر بهم بالسواك لان المراد امر الايجاب فيهما ومن ثمرات هذا الخلاف حمل قول
الراوي امر بنا كذا على الوجوب او الاجمال **واختلف في التكليف به والمحال**
انه **ليس بتكليف في الاصح** من القولين وهو قول الاكثر خلافا للاستاذ ابي اسحق
الاسفرايني فاثبته من احكام التكليف والنزاع لفظي لان مبنى الاول على ان معنى
التكليف الزام ما فيه كلفة والثاني على ان معناه طلب ما فيه كلفة ولا شك ان المكلف

اذا فعل

اذا فعل المندوب رغبة في الثواب سق عليه ذلك كفعل الواجب فكان الخلاف عائدا
الى تفسير معنى التكليف ولم تتوارد النفي والاثبات على معنى واحد **مسئلة**
**المحظور** في اللغة الممنوع وفي الاصطلاح **ما يذم فاعله** فيخرج الاحكام الاربعة
**ويرادفه القبيح والحرام** **مسئلة** هل يكون شيء واحد واجبا ومحرما معا
وتحصيل الكلام ان الوجوب والتحريم ان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه
وان اتحد حسا فكذلك اصابة بان يجب ويحرم فرد كالسجود لله وللصنم الا عند
بعض المعتزلة وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته وان اتحد حكما فاما
ان يجب جهة الوجوب والتحريم او لا فان اتحدت جهتهما امتنع التكليف به الا عند
بعض من اجاز التكليف بالمحال ومنعه بعض من اجاز ذلك نظرا الى ان الايجاب
يقتضي جواز الفعل والتحريم يقتضي عدمه وهما نقيضان فكان تكليفا بما لا يطيقه
لوقوع التناقض في الحكم بنفسه لا في المحكوم به وان تعددت جهتهما وهو المقصود بالبحث
والذي فيه الخلاف وقد شمل الكل ما ذكرنا قوله **لكون الشيء بعينه الواحد بالشخص واجبا**
**حراما من جهة محال الا عند من اجاز تكليف المحال ومن جهتين جائز ان يتعدد**
**المتعلق** وذلك كالامر بالخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك
المكان فانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ومتعلق الامر الخياطة
ومتعلق النهي المعهود في المكان المخصوص **لان اتحد المتعلق** مع اختلاف جهتي
الوجوب والحرمة فلا يجوز **كصلوة مكلف في موضع مغصوب** له فان متعلق الامر بالصلوة
والنهي الكون في الحيز وهو واحد مامور به من جهة كونه جزء الصلوة المامور بها ومنهي
عنه من جهة كونه بعض الغصب المنهي عنه وهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية والغصب
بمعنى الماهية فاتحد متعلق الامر والنهي واختلف الى الجهتين **والمنع للغزالي**
واحمد بن حنبل والظاهرية وجمهور المتكلمين ورواية عن مالك فلا تصح ولا يسقط الطلب بادائها
في الوقت وقضاؤها بعده اذ الصلوة المامور بها مامور وكذا الحيوان لاكثر الفعها فتصح
وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والرازي لا تصح ويسقط الطلب عندها لانها اذن مسقط
يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجينا حتى جن سقط عنه الفرض
فكانت كالقلامة على التفريط عصى عندها لا على ما هو شان خطاب التكليف من سقوط
الطلب بالاتيان بالمامور به هذا كلام الباقلاني والملجئ له الى ذلك التوفيق بين الادلة قال
في المحصول لانا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا يؤمرون
بقضاء الصلوة المؤداة في الدور المغصوبة **لنا** انها **كصوم يوم النحر** في اتحاد متعلق الامر
والنهي واختلاف جهتيهما لكونه مامورا به من حيث انه صوم ومنهيا عنه من حيث انه في
يوم النحر فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغصوبة لصح صوم يوم النحر لتعدد
**واجيب** بانه لا يكفي تعدد الجهة مع كون احد الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول
بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف
الصلوة والغصب فافترقا **والجواب** ان **الفرق بالانفكاك في مثال الصلوة لا الصوم**

انما يتم اذا اريد حبس الصلوة بعد عن حبس الغصب وهو خارج عن محل النزاع لكنه لا يتم
لهم في الصلوة الشخصية وهي الواقعة في الدار المغصوبة المعينة عن منفكة عن الغصب
والنزاع انما هو في امر واحد بالشخص **واحتج** القائلون بالصحة بان السيد اذا امر
عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع
بانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه
**والجواب** ان متعلق الامر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلوة ومتعلقهما
الا كون انه **احتجوا ثانيا** بانها لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه
اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد فيه فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب
وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا
يخرجهما عن التعدد **والجواب** انه ان اريد بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق
الامر والنهي من جهة واحدة فالملازمة باطلة قوله اذ لا مانع سواه **قلنا** ممنوع فان
من الموانع عندنا كون الشيء الواحد متعلقهما باعتبار جهتين وان اردت به ما يشمل
الامرين فلا نسلم بطلان اللازم وما نحن فيه من الثاني فان الصلوة في الدار المغصوبة
احد اجزائها الكون الذي هو الركوع والسكون وهذا الكون بعينه منهي عنه فاحد
اجزاء هذه الصلوة منهي عنه مع الامر بمجموع اجزائها هذا خلف والصلوة مطلقا وان
انفكت باختيار المكلف عن الكون المعين لكن الصلوة المعينة غير منفكة والكلام
في المعين فثبت اتحاد متعلق الامر والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة **وبعد د**
**الجهة** فيها **لا يصدم اتحاد المتعلق** كما جمعناه على ان تعدد الجهة مع اتحاد
المتعلق كاتحادهما في استلزام الصحة للتكليف المحال **سابعه** ان الحركات والسكنات
المخصوصة في الصلوة داخلة في ماهيتها وشغل الحيز جزء منها اذ الركوع عبارة عن شغل
الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون عن شغله اكثر من زمان واحد فيكون شغل
الحيز جزء ماهية الصلوة لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه الصلوة
لكون جزئها حراما لا تكون تكون واجبة لان النهي عن الجزء نهي عن الكل والمنهي عنه لا
يكون واجبا وتكون واجبة لان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه عليه ويلزم منه اجتماع ما
كان من اجزائها مامورا به وهو محال وايضا لو صحت لو جبت لعدم القائل بالفصل
ووجوبها يستلزم وجوب اجزائها وقد ثبت ان بعضها حرام فيكون بعضها واجبا
حراما وهو محال **لا يقال** المجموع لا يستلزم اجتماع جميع الاجزاء لانه يقال فيكون الواجب
بعض اجزاء الصلوة لا بعينها لان ما بعضه غير واجب لا يكون كله واجبا لتوقف الكل
على الاجزاء فاذا وجب وجبت واذا لم يجب لم تجب واذا لم يكن الصلوة واجبة لم يكن صحيحة
لعدم القائل بالفصل **احتج القائلون** بعدم الصحة مع سقوط الطلب اما
على نفي الصحة فبما ذكرناه واما على سقوط الطلب فباجماع السلف من الامة وهلم جرا على
الكف عن اقامة الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم
وذلك يدل على سقوط الطلب دلالة ظاهرة **والجواب** ان دعوى الاجماع الدال على

السقوط



السقوط للطلب عندها لا يتم اذ لو وجد اجماع لما خرج عن النافي للصحة القائلين
بسقوط الطلب وكيف يدعى الاجماع مدع مع مخالفة من لا اعتداد بمخالفتهم بقول قائل
اعني العترة الطاهرة المعصومة جماعتهم عن الخطائع انه قد اشار الجويني في البرهان الى
منع الاجماع ايضا بقوله كان في السلف متحفظون في التقوى يامرون بالقضاء وقال في
التنقيحات اما دعوى الاجماع فمنع مخالفة جماعة فاسدة فاذا منع لا يتاتى تصحيحه
بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات منه جاهلية افك
وتبديع بناء على مجرد الوهم ثم ان احد ما انكر احد فضله في الامور العقلية فكيف
بوانزت قضية الاجماع في جرأة على قرب من جسمانه سنة الى متوسط في العقليات
او ضعيف ولم تصل على قرب المائتي الى اسد الناس بحثا في العقليات المخالط لجهله
الاتيا في مواطنهم هذا اخر الكلام في الصلوة في الدار المغصوبة **واما الخروج** من موضع
مغصوب توسط فيه بدخوله مختارا ثم تاب وهو يحصل فيه فالجمهور على انه **يشترط**
**واجب** لانه مامور به فلا يكون منهيا عنه والا لزم المحال وشرط الشرعية وسلوك
اقرب الطرق واقلها ضررا **والقول باستصحاب حكم المعصية على الخارج** في حال
خروجه مع القول بوجوبه **بعيد** اذ لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به
وهذا قول الجويني وقد سلم انفا تعلق النهي به فانتهض الدليل عليه **قال قوم**
من يخطئ ارضا مغصوبة بطرفه ان اعتمد ذلك متعبدا به وهو مامور بالخروج وليس خارجا
عن العدوان والمطلقة لانه كائن في البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان في
حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا التفت على مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة
فانها تقع امتثالا من وجه وعصيانا واعتبارا من وجه فكذا الذاهب الى صوب الخروج
ممتثل من وجه عاص لبقائه من وجه **قال قوم** ادامة حكم العصيان عليه يبقى
من ارتكابه بها والامكان معتبر في المنهيات اعتباره في المامورات فكيف الوجه
في ادامة معصيته فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه **قلنا** تنبيه الى ما يورط
فيه اخرا بسبب معصيته وليس هو عبدا منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذله
المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبط في المعصية مع انقطاع تكليف الذي عند انتهى
كلامه **والقول بتحريمه** اي تحريم الخروج من المغصوب بشرطه **اتعب** مما قبله بل هو من
محال التكليف لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم وهذا القول مروي عن ابي هاشم نقل
عنه انه قال تحريمه من حيث انه يجامع تصرفا اصل بالغير وافساد قبيح ثم قال
وان تاب من ذلك فلا يمكنه ان لا يكون عاصيا بل هو عاص بتعب ملوم مذموم على مقامه
في ارض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال وهذا وان كان يشبه الرام الدم لكن لا يمكنه ان
يخرج عنه غير انه يعين لانه الذي ورد بالتشبه فيه هذا ما نقل عنه **قال قوم** لا بالاباحة
المهدي عليه السلام في المنهاج لعل اباحاتهم يريد انه تدخل الخارج بتشبثه الى التصرف في ملك
الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الا لجامع عقاب المعصية فلم يخلص في حال خروجه
عن عقوبة الجاني بتشبثه في الانتهاء الى التصرف في الغصب عند التوبة ونظير ذلك ما ذكره

فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبة وعقاب الخيانة نفسه في
اصحابنا في يضمن راكب الفرس اذا انتهبت وخرجت به الى ملك الغير فان ركبها في
موضع تغتصب ضمن ما اتلفت والا لم يضمن ما ذاك الا لتعديه في ابتداء الامر وهذا عبد
دخوله المكان المغصوب عالما بانه اذا تاب لم يخلص عند توبته عن الاثم الى استعمال
المغصوب عند التوبة فصار كالعاصي في حال خروجه اذ لم يخلص من استعمال الغصب
في الخروج وهو الذي الجاء يشتد الى ان لا يمكنه التخلص وهذا اقرب ما يحمل عليه كلام
ابي هاشم وهو واضح كما ترى وقد تاول الجويني مثل تاويله فلاجل ما ذكرنا من الخلل
التاويلات كان الحكم عليه بانه ابعد اقرب من نظيره في سلك المحال **وما ذكره**
**الامام المهدي عليه السلام** من التاويل قريب الى الصواب الا انه
لا عقاب في حال الخروج على الخيانة نفسه في الابتداء لاجل التوبة ولا ملتفا واه نفسه
وبين راكب الفرس وان استمر كان العدي في الابتداء لان الضمان يمانع التوبة بخلاف
العقاب ويمكن ان يحمل على انه في لن تعدم صحة التوبة من المستب قبل وقوعه
كما يقوله عباد بن سليمان والخروج مستب عن الدخول وكل واحد منهما محظور
يوجب التوبة فاذا تاب قبل الخروج لم يصح توبته الا من سببه وهو الدخول ويكون
مرفوعا عنه اثمه عن باب من الخروج ولا مرفوعا عنه اثمه لعدم حصوله به ويكون
الخروج محرما لكونه تصرفا في ملك الغير وواجبا لكونه تخلصا عن ملك الغير وعائدا
الموافقة لمن يقول بصحة الصلوة في الدار المغصوبة لعدم الجهة والقائل بصحتها
غير قليل او يحمل على ان الامر متعلقه مطلق التخلص والنهي متعلقه مطلق الكون بناء على
ان الامر بالمطلق والنهي عنه ينصرفان الى الماهية لا الى ما صدقت عليه من الافراد
وهو قول كثير من العلماء كما ياتي ان شاء الله تعالى ولا سيما في اختلاف الماهيتين
وحينئذ لا يتحد المتعلقات ووجودهما وجودان لا يستلزم اتحادهما الخروج
تركبه من متعبد او يحمل على انه يريد ان الخروج يسمى عصيانا وان لم يسم فاعله
عاصيا كما يقوله جمهور المعتزلة فيمن رمى نبيا ثم تاب قبل اصابة النبي ان فعله يسمى
كفرا ولا يسمى كافرا والعبارة التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال لكنها عبارة
يحتمل بها لعدم وجدانها في كتب اصحابه المعتزلة والله اعلم **مسئلة**
**المكروه** في اللغة ضد المحبوب وفي الاصطلاح **ما مدح تاركه** اي فعل مدح
تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسة وهو المعبر عنه بما ومدح تاركه يخرج الوضع
الواجب والمندوب والمباح **ولا يذم** فاعله يخرج الحرام لانه المباح قد يمدح تاركه ولا يذم
فاعله اما اسقاط الذم عن فاعله فظاهر واما مدح تاركه فباعتبار فعل واجب او مندوب
لانا نقول قيد الجنسية معتبر في التعريفات فالمراد انه يمدح تاركه من حيث انه تاركه
ومدحه فيما ذكر من حيث انه فعل واجبا او مندوبا لا من حيث تركه المكروه وهو
طاهر **وقد يطلق المكروه على الحرام** كقول اصحابنا يكره النفل في الثلاثة الاوقات
**وقد يطلق ايضا على ترك الاولى** كالمندوبات اذا تركت كقولهم يعيد اذا مسه ما
الاستطابة وكره ضد ذلك **والخلاف في كونه منهيا عنه ومكلفا به كالمندوب**

ثم قال

من قال المندوب مامور به قال المكروه منهي عنه ومن قال المندوب مكلف به قال المكروه
مكلف به ومن نفى ذلك نفى هذين **مسئلة المباح** في اللغة عبارة عن الموسع
فيه وفي الاصطلاح **ما لا يمدح على فعله** فيخرج الواجب والمندوب **ولا يمدح على تركه** فيخرج
الحرام والمكروه **ويراد فيه الطلق** بكسر الطاء **والحلال والجائز** فيقال هذا جائز اي لا
يمدح في فعله وتركه **وقد يطلق الجائز على غيره** اي غير المباح ويطلق على ما لا يمنع شرعا
يقال هذا جائز اي لا يمنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح
وعلى ما لا يمنع عقلا فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين وقد عد بعضهم
الجائز مشابه معان يطلق عليها بالاشتراك **والاباحة حكم شرعي غير مكلف به على**
**الاصح** وهو قول الجمهور فيهما والخلاف في الاولى لبعض المعتزلة قالوا انها حكم عقلي لان
معنى المباح انه لا حرج فيه في فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع فيكون الاباحة تقريرا
للنفي الاصلي كالبراءة الاصلية والركوب على الحيوانات وما يريده الشرع منها مقررا للنفي الاصلي
فيه ما شبهت الاشارة اليه من الخلاف **واما الثانية** فالخلاف فيها
لابي اسحق الاسفرايني وهو بعيد وقد حمل على انه اراد انها ليست بتكليف وهو وجه
اعتمادها لان التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب في المباح فضلا عن
المشقة والكلفة **مسئلة والمباح ليس مامورا به** وهذا قول عامة العلماء
وروي عن ابي القاسم البلخي انه يقول بانه مامور به حقيقة وانه لا مباح في الشرع بل كل
ما يفرض مباحا فهو واجب او مامور به **قال الامام يحيى عليه السلام**
هذه الرواية حكاها عنه الرازي وغيره وهي حكاية مجهولة لا يعرف مذهبه
ولا لاحد من اصحابه ولو قالها لنقلها عنه اخوانه المصريون ثم قال واما المحكي عنه
في انه المباح مامور به لكنه دون المندوب كما ان المندوب مامور به لكنه
دون الواجب فهذا مع بطلانه هو المشهور عنه وقد نقل عنه العلامة في شرحه
على مختصر المنتهى مثل ما نقل عنه الامام يحيى **لنا** ان الامر طلب والطلب ينافي
الاباحة **للزوم الترجيح** للمطلوب على مقابله والاباحة تستلزم تساوي الطرفين
وليس له ان يمنع التساوي لانه خلاف الضرورة والاجماع **قيل** في الاحتجاج لما روي
عن ابي القاسم البلخي كل مباح **فعله تركه حرام** فان السكوت ترك للقذف والسكون
ترك للقتل **وهو** اي الترك **واجب** فالمباح واجب **فان قيل** الفعل ينقسم الى
مباح وواجب بالاجماع ولا شيء من المباح بواجب **اجيب** بتساوي الاجماع
بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام ولا يمنع كون الشيء مباحا
لذاته واجبا لما يستلزمه **قلنا** في الجواب عليه لا نسلم ان كل مباح واجب لان فعله
يترك حرام **بل هو اخص منه لامكان** فعل **غيره** اي غير المباح من واجب ومندوب
ومكروه ان قلنا بامتناع انفكاك القادر عن الاخذ والترك فان قلنا بالجواز
كما هو الحق فعدم الفعل كاف في الانتهاء عن الحرام **قيل** بناء على امتناع الانفكاك عن
الاخذ والترك وهو واجب **محرر** والمدعى اصل الوجوب لا كونه واجبا معينا

قلنا التخيير انما يكون في امور معينة بالاتفاق قبل التعيين النوعي حاصل وهو كونه واجبا
او مندوبا او مكروها او مباحا و احسن بانه لا يكفي تعيين النوع بل لا بد من تعيين
جنسه الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة على
ان التخيير في الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح لان كل واحد منها صالح
للجزم برفع جنسه كل واحد منها كما لا يخفى **مسئلة** اختلف في حسن المباح للواجب
فذهب كثير من العلماء الى انه حسن للواجب والمختار انه ليس بحسن للواجب وهو اختيار
ابي الحاجب والسبكي وغيرهما والا فلو كان المباح حسنا للواجب لا يستلزم الواجب
التخيير لان التخيير في الفعل والترك مفهوم للمباح وهو داخل في قوام الواجب لانه جنسه
وخارج فيكون التخيير داخلا في قوام الواجب وهو يرفع جنسه الوجوب قيل وفيه
المخالف اشتراك المباح والواجب في انه مأذون فيهما اي في فعلهما واختص الواجب
بالمنع من الترك والمأذون في الفعل تمام جنسه المباح وجزء جنسه الواجب لاختصاصه
بالمنع الزائد ولا معنى للحسن الا ذلك قلنا لا نسلم ان ذلك تمام جنسه المباح بل ذلك جنسه
ايضا كالواجب واختص المباح بفصل يميزه عن الواجب وغيره كاختصاص الواجب وهو
انه مأذون في تركه من غير ترجيح لاحد الطرفين وقد تأول بعضهم هذا القول بانه اريد بالمباح
ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح فهو مرادف للجائز باحد معانيه التي يعدمه
وحينئذ يعود الخلاف لفظيا لان من فسر المباح بما خير في فعله وتركه من غير ترجيح منع
جنسيته ومن فسره بما اذن فيه جعله جنسا للواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى
الاول ايضا لاشتراك الكل في الاذن واختصاص كل منها بقيد مميز وينفرع من هذا الخلاف
خلاف فيما اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا فروى العقيدي نجم الدين يوسف بن احمد
بن عثمان رحمه الله تعالى البقاعي الهادي والناصر والمرتضى وابي العباس وابي طالب وعزاه
الاستوي الى الجمهور وروى العقيدي يوسف عن البقاعي زيد بن علي عليه السلام والمؤيد بالله وابي حنيفة والشافعي وهو اختيار الغزالي في المستصفى والحاصل انه من جعل
الجواز حسنا للواجب يقول بقائه فيكون الجواز حكما شرعيا ومن لم يجعله حسنا لا يقول
ببقائه بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية او التحريم ويصير الوجوب
بالنسخ كان لم يكن فيكون الخلاف معنويا ومن الناس من يقول بان الخلاف لفظي وليس بصحيح
كما بيناه **احتج** القائلون بالبقاء ان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من
الترك ونسخ الوجوب رفع للثاني وهو لا يستلزم رفع الاول **والجواب** ان الجواز
جنس والمنع من الترك فصل ولا نسلم ان رفع المركب من جنس وفصل رفع لفصله خاصة
بل رفعه رفع له بكلا جزئيه ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك
والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيرا في تركه ام لا
**احتج** المانعون بانه لو بقي الجواز من دون منع من الترك فاما ان يبقى مجردا او مع فصل
يخلفه المرفوع والاول باطل لانه جنس والجنس لا يوجد من دون فصل والثاني باطل
لاستلزام الفصل الخالف اما ان يكون الاذن في الترك على الاطلاق او هو مع الاستواء او مع

كونه راجحا

كونه راجحا او مع كونه مرجوحا لا جائز ان يكون مطلقا لاستلزامه المحال وهو كون الشيء
مندوبا ومكروها ومباحا او الحكم وهو تخصيص بعض المسوغات بالندب وبعضها
بالكراهة وبعضها بالاباحة وهو تخصيص من غير دليل اذ المفروض عدمه ولا جائز ان
يكون واجبا اذ من اللازم الاخر ايضا للحكم لعدم الدليل **خاتمة** للعلم الكلي من
الاحكام في بيان الرخصة والعزيمة والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري
الرخصة في الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل
وفي الاصطلاح ما افاده قوله **الحكم الثابت على خلاف** ما افاده **دليل الوجوب او الحرمة**
**لعذر رخصة** وفي قوله الثابت اشارة الى ان الترخيص لا بد له من دليل والا لم يكن
ثابتا بل الثابت غيره وهو ما دل عليه الدليل وخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب او الحرمة
الحكم المبتدى ومنه وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء
~~بخلاف التيمم للحرج وغيره فانه من الرخصة~~ على فاقدها كما ان الاعتاق واجب ابتداء على
واجدها ومنه التيمم عند فقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للحرج ونحوه فانه
من الرخصة وبقوله لعذر ما نسخ وجوبه او تحريمه لان النسخ لا يسمى عذرا وكذا ما خص
من عموم دليل الوجوب او التحريم لان التخصيص مبين ان العام لم يتناوله حقيقة فهو
كالحكم المبتدى وان قلنا انه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذرا واما
خصص من عموم دليل الوجوب ما ورد على خلاف دليل الندب او الكراهة في وجه عن الرخصة
ظاهر ويدل عليه عبارة مختصر المنتهى والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة ما
اتي فعله مع كونه حراما وقول اخر الرخصة ما لم يتسلم موجبها عن المانع وقول اخر الرخصة
جواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع وقول اخر الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع
قيام المحرم وجريه الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وقول
اخر ما رخص فيه مع كونه حراما وقيل انه يسمى رخصة ولا يساعد عليه المعنى اللغوي
كل المساعدة لحصول التسهيل في الجميع والمعتبر الاصطلاح والمشهور في العزيمة انها ما
لزم العباد ابتداء بالزام الله تعالى من فعل او ترك وبه صرح الغزالي والامدي وغيرهما
ولا يدخل فيها الندب والكراهة والاباحة وان الرخصة بقابلها فالمقابلة اما بمعنى
انها ما لم يلزم العباد ابتداء مطلقا فيدخل فيها ما عدا الوجوب والتحريم ابتداء واما
بمعنى انها ما لم يلزم العباد ابتداء لعذر مع بقاء موجب اللزوم لولا العذر والمعنى الاول
لم يذكر لاحد فيعين الثاني والوارد على خلاف دليل الندب او الكراهة خارج عنه
واعترض بتحريم الصلوة والصوم على الحائض فانه يصدق عليه تعريف الرخصة وليس
منها فلا يكون مانعا وقد يجاب بان الحيض لا يسمى عذرا فان العذر الذي شرعت لاجله
الرخصة اما دفع تلف او دفع مشقة او دفع حاجة وترك الحائض للصلوة لا يدفع شيئا
من ذلك ولان الرخصة عبارة عن الحكم المبني على اعذار العباد والحيض ما يقع شرعي
وليس بعذر والرخصة قد يكون واجبة كاكل الميتة للمضطر والقصر وقد يكون مندوبا
ومباحا كالفطر في السفر بحسب تفاوت المشقة **والحكم** الثابت عليها اي على

دليل الوجوب او الجهد اذ لا يعمهما تسمى **عزيمة** في الاصطلاح واما في اللغة فهو الجد في
الامر والقطع عليه **وفي جعلهما** اي الرخصة والعزيمة **من القسم الثاني** وهي الاحكام
الوضعية **تكلف** والجاعل لهما من القسم الثاني هو الامدي لانه جعل اصناف حطا
الوضع سنة الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والسادس
العزيمة والرخصة فصل في وجهه لان الشارع نصب المشقة وحلاوتها علامة لهما وفيه
انهما من الاسباب ولا كلام فيهما اما الكلام في موجبهما وقيل لان اتصاف الفعل والترك
بالرخصة والعزيمة ثابت بخطاب الوضع باعتبار ان فيهما تعلقا زايدا على الاحكام الخمسة
كما في الصحة والفساد وهذا اوفق في توجيه كلامه **النوع الثاني** من الحكم المبحوث عنه
**ثلاثة اقسام** وهي السبب والشرط والمانع وسميت احكاما وضعية لان الشارع وضعها
علامات لاحكام تكليفية وجودا او انتفاء وانما كان هذا النوع ثلاثة اقسام **لانه ان حكم**
**على الشيء باستلزام حكم فاما ان يحكم عليه باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب**
اي فهو المسمى سببا ومعنى الحكم عليه ان يجعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم
كالزنا فانه حكم فيه بكونه سببا لوجوب الجلد بمعنى انه اذا وجد الزنا وجد وجوب الجلد
وقد يكون الاسباب وقتية كالدلوك ومعنوية كالاسكار **او يحكم على الشيء باستلزام وجوده**
**عدم حكم او عدم سبب الحكم فالمانع** اي فهو المسمى مانعا فالمانع جنس فيمان احدهما
ما استلزم وجوده عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده محكمة تقتضي نقيض
الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يكون الابن سببا
لعدمه والثاني ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم
وجوده حكمة تحل بحكمة السبب كالدين في الزكوة عند من جعله مانعا لوجوبها فان حكمة
السبب وهو المعنى بواساة الفقراء من فضل المال ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به
**او يحكم على الشيء باستلزام عدمه عدم حكم او عدم سبب فالشرط** اي فهو المسمى شرطا
وهو ايضا قسمان احدهما ما استلزم عدمه عدم الحكم وهو وصف ظاهر منضبط
يستلزم عدمه عدم الحكم كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فالحيوة عند من مانع
وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم كالحول في وجوب الزكوة فان وجوبها من دونه تودي
الى الاضرار بذي المال ان وجبت دائما وبالفقراء ان وجبت مرة فقط **والثاني ما**
استلزم عدمه عدم سبب الحكم كذلك وحاصله ان في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب
كالاحصان في سببية الزنا للرجم فان الحكمة في سببيته الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط
الانساب ولو اعتبر من دون احصان لادى الى كثرة اتلاف النفوس لقوة داعي الشهوة
من غير المحصن **مسئلة** الصحة والبطلان يوصف بهما العبادات تارة وعقود المعا
املات وهل ذلك الوصف مستفاد من العقل فيكونان حكمين عقليين ام من الشرع فيكو
نان حكمين شرعيين ووضعيين **قيل الحكم بالصحة والبطلان** ووصف الشيء بهما
امر **عقلي** وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب المحصول ومن وافقهما **وقيل** بل هو
**شرعي ووضعي** وهو اختيار الامدي ومن قال بقوله وسنذكر ان شاء الله تعالى وجه

قوله لانه ان حكم على الشيء باستلزام حكم الخ
بهذا الكلام الاتيان بمرجع للثلاثة
كالضابط لها ثم تفصيل كل قسم منها بقوله
فاما ان يحكم الخ كما في دخول الزنا والشفعة
في استلزام حكم حسا اذ الشرط غير مستلزم
بحكم اما استلزام عدمه لعدم الحكم ولذلك
المانع وجوده لا يستلزم حكما بل يستلزم
عدم حكم انتهى ثم اجاب باجوبة ضعيفة
ثم قال ولو قال باستلزام وجوده او عدمه
لاغنى فاما ان يحكم الخ لظهر المعنى ٥ ك

قال الابوة مانع القصاص
من الحكم وجود موجب القصاص
وقوله فان كون الاب الخ بيان للحكمة
الحكم وجوب الزكوة وسببها الغنى الشرعي
والدين مانع للسبب فبين حكمة السبب
بانها مواساة الفقراء وبين حكمة المانع
بقوله ولم يدع الدين الخ ٥ ك

هم ابو عبد الله
الداعي زيد بن علي
وابو حنيفة

اعتبار تقليل اتلاف النفوس
وحكمة الاحصان اعتبار الاحصان
وحكمة عدم اعتبار الاحصان
ذكرها الشارح بقوله كثرة اتلاف
النفوس الخ وليلان
غير وارد ٥ ك

وبحكمة الاولى قد ظهر
الشرطية اي كونها لم تعتبر من دون
احصان فلم يؤد الى كثرة
اتلاف النفوس ص

كل قول بعد بيان معناها والصحة **هي ترتب الاثار** جميعا **وهو** اي البطلان **نقيضها** فهو عدم
ترتب شيء من الاثار **والاثر** للشيء ما يقصد منه كحل الانتفاع في المعاملات وهو في العبادات
**موافقة الامر عند المتكلمين** وان وجب القضا كالصلوة بظن الطهارة الطيبة ثم حصل
العلم في الوقت بعدمها لحصول الامتثال مع ظنها **وسقوط القضا عند الفقهاء** فلا يوصف
الفعل بالصحة الا اذا كان مسقطا للقضا **فالصلوة بظن الطهارة صحيحة على الاول لا**
**الثاني** لانه يقال السقوط يفهم ان هناك امرا ثابتا اسقطه الفعل والقضاء يجب فكيف يسقط
لانا نقول المعنى دفع وجوبه وهو مناقشة لفظية واذا عرفت ان الصحة كون الشيء بحيث
يترتب عليه اثره في العبادات والمعاملات ووجه القول بانهما من الاحكام الفعلية اما في
العبادات فللعلم الضروري بان العبادة اذا اشتملت على اركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها
بكل من التفسيرين سواء حكم الشارع بها ام لا واما في المعاملات فلان العقد مثلا اذا كان
مشتملا على الاسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب اثاره عليه سواء حكم الشارع
بها ام لا فالمستفاد من الشرع ليس الا كون الفعل مثلا مستجمعا للشرائط او غير مستجمع ووجه
القول الاخر انهما حكم يتعلق بشيء يتعلقا زايدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه
بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بعد الفعل وتعلق البطلان بذلك
وقيل ان الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الامور العقلية التي لا توقف على توقيف من
الشارع لانه لا شبهة في كونهما من جملة الاحكام الوضعية فيها اذ لا يستراب في ان كون عقودها
مستتبعة لاثارها المطلوبة منها موقوف على توقيف من الشارع بخلاف الصحة والبطلان في
العبادات فانهما ليستا من جملة الاحكام الوضعية بل هما من الامور العقلية التي لا تتوقف
على توقيف من الشارع **فصل والفساد مترادف البطلان** في العبادات اتفاقا في غير الحج وفي
المعاملات عند الناصر والشافعي وهو مروي عن الهادي عليه السلام والصحيح عند الشافعية
ان الترادف مخصوص بالصلوة والبيع واما الحج والعارية والكتابة والخلع وغيرها ففرقون
بين الفاسد والباطل منها **وقيل لا** ترادف البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور المشايخ
عليهم السلام ولكنهم اختلفوا في معناه **فهو عند جمهور المشايخ عليهم السلام خلل في المعاملة**
**يوجب عدم ترتب بعض الاثار** عليها مثلا البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ وعدم الملك
الا بالقبض بالاذن ويوجب الضمان لا الثمن وبذلك ثبتت الاثار المقصودة من البيع فان
المقصود منه الملك باللفظ وعدم جواز الفسخ ووجوب الثمن بخلاف الباطل فانه لا يترتب عليه
شيء من الاثار وما ذكره اصحابنا منها في باطل البيع والنكاح اثر لتسلط المالك وللوطي مع
الجهل لا للعقد **والفساد عند الجمهور** في المعاملات **شرع الاصل** اي كون الاصل مشروعا
**لا الوصف** كما في البيع المشتمل على زيادة احد الطرفين في الربويات والمشروط بها لا مصحبة
العقد فانه ليس باطلا لانعقاده ولا صحيحا لكونه غير مفيد اباحة الانتفاع ولو اسقط
الزيادة والشرط لصح فكان واسطة بين الصحيح والباطل في المعاملات بخلاف العبادات ولو
كان شيء منها مشروعا باصله لا وصفه فلا يكون واسطة كنذر صوم يوم العيد فانه فاسد
عندهم لكونه مشروعا باصله وهو الصوم لانه امساك عن المفطرات الثلاثة مع ان التبيه

وهو حسن لذاته ومشروع وعن مشروع لوصفه وهو كونه اعتقادا صادقا والله تعالى
ذلك اليوم وليس واسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم ومسقط للقضاء والاجزاء
في اللغة الاثابة والاعتداد وفي الاصطلاح **كالصحة في العبادات** وهو احق منها مطلقا فلا يوصف
به الا العبادات من اداء واعادة وقضاء وترتب الاثار المقررة عليها من الامر او سقوط
القضاء والاعتراض على التيسير بسقوط القضاء بالاخر اذ يقال يسقط قضاؤه
لانه اخر او العلة عن المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الاخر انما هو معارض مردود بان التعريف
بالخارج اللازم جائز في الرسم بل واجب **فصل في المحكوم فيه الافعال** المكلف بها
وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الاحكام وفيه اربع مسائل **مسألة** في التكليف
بما لا يطاق وسبب الخلاف فيه **وتحرير** محل النزاع انه لا يخلو اما ان يكون يتعلق قدرة
المكلف بالفعل ام لا فالاول متفق على جواز التكليف به ووقوعه وان علم الله تعالى انه لا يقع كتكليف
الكافر والعاصي بالايمان والطاعة وهذا غير داخل فيما لا يطاق وان ادخله جمهور الاشاعرة فيه قالوا
لو امر الكافر والعاصي لا يطلب علمه تعالى جهلا وادخل فيه الاسفرايني ايضا جميع التكاليف لانها
القدرة حال التكليف كما يأتي ان شاء الله تعالى والثاني وهو المعني بما لا يطاق وفيه النزاع اما ان يكون
مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين والنقيضين واعدام القدم والحصول في آن
واحد في جزئين او لا يكون كذلك واما استحالة لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاته كخلق الاجسام
او عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم او لطرو مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي اذا عرفت
ذلك فالخلاف على اقوال ثلاثة **الاول** المنع مطلقا وهو قول عامة العدلية والمعتزلي وابن الحاجب
من الاشاعرة والشافعي من الفقهاء **الثاني** الجواز مطلقا وهو قول جمهور الاشاعرة **الثالث**
التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز في غيره وهو اختيار الامدي ثم ان القائلين بالجواز
اختلفوا في وقوعه على مذاهب احدها انه مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا وثانيها انه
مطلقا وهو اختيار الرازي وثالثها انه فيما امتنع لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم
وقد اختلف نقل اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه وقد اشتمل على ما
عدى التفصيلين من هذه الاقوال قوله **يمنع التكليف بما لا يطاق وقيل جائز غير واقع وقيل**
**واقع** ثم ان المانعين مطلقا وبعضهم قائل بان في التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا
يحتاج الى استدلال وقائل باحتياجه الى الاستدلال فقال الاولون قد حصل العلم الضروري
بقبح ذلك في حق المخلوق فان من كلف الاعمى بنقط المصحف او من لا يحتاج له بالطيران
عد تكليفه سفها وتجنا ودم عبد العقلاء وما ذاك الا لكونه تكليفا بما لا يطاق فيقبح
ايضا في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه فان الحاكم بالتكليف بما لا يطاق على سبيل
الجملة معلوم قبحه ضرورة واشتباهه على بعض العقلاء وبعض الاعيان لعارض لا يمنع من ذلك
بل يستدل عليه بالرد الى ما لا اشتباه فيه **واحتج الاخرون** بادلة منها ان المحال
لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وكل ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب
فالمحال لا يطلب اما الصغرى فضرورية واما الكبرى فلان الطلب عبث قبيح لا يجوز على الله
كما تقرر في مسئلة الحسن والقبح ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه

لا يوافق

لا يوافق عموم الدعوى كما لا يخفى وقد استدل هنا بالسمع مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وهو وهم لان السمع انما يفيد الوقوع لا الجواز العقلي **احتج**
القائلون بالجواز مطلقا بانه لو امتنع لكان لتعذر حصوله اذ لا مانع يعتد به سواه لكن عدم
المانع في حقه تعالى لانه انما يمتنع الامر بما لا يقدر عليه المكلف اذا كان غرض الآمر حصول
المأمور به وحكمته تعالى لا يستدعي غرضا البتة فورود الامر بالمحال ليس لطلبه بل ان كان
ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محالة لان له تعالى ان يعذب من شاء وان كان
ممتنعا لغيره فالامر به لما فيه الاجر في المقدمات **والجواب** تسليم ان المانع انه
التعذر ولا مانع سواه واما كون حكمه تعالى لا يستدعي غرضا البتة فان اردت به غرضا
يعود على الآمر من نفع او دفع ضرر فهو مسلم ولا نضر وان اردت به غرضا يعود على المأمور من
المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى مراعى فيه المصالح وبالجملة فهذا الاحتجاج مبني
على ابطال التحسين والتقبيح وقد عرفت ثبوتهما ولما كانت هذه المسئلة مبنية
ومسببة انها مبنية على مسئلة التحسين والتقبيح اثباتا ونفيا حسن اهمال المتن لما اوردناه
هنا من الاسباب لان **احتج** المفصلون اما على الجواز في الممتنع لغيره فبما احتج به المجوزون
مطلقا واما على المنع في الممتنع لذاته فبان كل مكلف به مطلوب حصوله ضرورة وكل مطلوب
حصوله مقصور فكل مكلف به مقصور ولا شيء من المستحيل لذاته بمقصور فلا شيء من المكلف به
بمستحيل لذاته وهو المطلوب اما كبرى الشكل الاول فلان طلب الشيء فرع عن تصوره قطعا فاذا
انتفى الاصل انتفى ما تفرع عليه ضرورة واما كبرى الشكل الثاني فلانه لو تصور لتصور منشأ
ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته
فيكون ثابتا متصورا فهو غير ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته
يقتضي ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج
وكلما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة ليست باربعة هذا خلف وما نقل من
ان الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة يستلزم تصورهما لان الحكم بثبوت شيء لشيء وتصوره فرع
لثبوت ذلك الشيء وتصوره قطعا مدفوع بانه تصور واقعا على طريق التشبيه بالجمع بين المختلفين
كالسواد والحلاوة فهو بالحقيقة حكم بان المتضادين لا يمكن ان يثبت لهما مفهوم كلي هو اجتماع
المتضادين المختلفين واما ما استدل به المفصلون في الوقوع فالثاني نحو قوله لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ووجه الدلالة ظاهر والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ومنه يعرف
ان الله تعالى نفى وقوع التكليف بما لا يطاق ونفي ما يطاق ما فيه حرج وضيق والمنفي
بقوله **تكليف ابي لهب بتصديقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في جميع ما جاء به ومنه** اي مما
جاء به **ان لا يصدق** فقد صار ابو لهب مأمورا بان يصدقه في انه لا يصدقه اي يؤمن به ولما
يحصل التصديق بذلك اذ لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين
او بانه يؤمن وبالكف عن الايمان وهو جمع بين الضدين على اختلاف الرأيين **ورد** بمنع ابراء الله
تعالى في حق ابي لهب انه لا يؤمن وبالكف عن الايمان واما قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وتب
فلا يدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول وان كان مستلزما لحال الكفر واما قوله تعالى

سيصلى نارا ذات لهب فكذلك لاحتمال ان يكون صليه باقتراف كبيرة اتاها بعد الاسلام واما
قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فهي لا تدل على دخول ابي
لهب فيها • سلمناه نزول ذلك في حقه فلا نسلم انه كلف بالجمع بين الصدين واما كلف بالتصديق
بانه لا يؤمن اي لا يقع منه الايمان الشرعي الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات • سلمنا
انه اريد اللغوي فالتناقض مدفوع بمنعه اي التكليف بتصديقه في الكل مما جاء به صلى الله
عليه وآله وسلم بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغه اليه منه ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا
يجب التبليغ بما انزل الا الى من له فيه مصلحة من حكم او عبرة ولا مصلحة لابي لهب في ذلك وهذه
الشبهة تسري فيما قال بوقوع التكليف بما لا يطاق على الاطلاق ومن قال بوقوعه في
الممتنع لغيره فلا غير فالاولون لانه تكليف بالجمع بين النقيضين او الضدين والاخيرون يمنعون
كونه جمعا بين النقيضين او الضدين ويجعلونه ممتنعا لغيره لانه تعالى لما اخبر عنه بانه لا
يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو
محال فاذا امر بالايمان والحال هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره
كما يقولون فيمن علم الله تعالى انه لا يؤمن وسنطلع ان شاء الله تعالى على بطلان عده في المجال

**مسئلة** اختلف في تكليف الكافر بفروع الايمان قال اصحابنا والجمهور الكافر مكلف بالفروع للايمان ومخاطب بها كما انه مكلف بالاصل الذي هو الايمان اتفاقا والخلاف في ذلك
لجمهور الحنفية وهو مروي عن الاسفرايني من الشافعية قيل هو ابو اسحق وقيل هو ابو حامد
وقيل ان الكافر مكلف في حال كفره بالنواهي دون الاوامر وقد قيل ان هذا الخلاف في غير المرتد
فاما هو فمتفق على انه مخاطب بالفروع وقيل انه فيما عدا الجهاد من الفروع واما هو فمتفق
على عدم التكليف به لامتناع قتالهم انفسهم **واعلم** انه لا اثر لهذا الخلاف في الاحكام
الدنيوية للاتفاق على امتناع الصلوة مع الكفر وسقوط القضاء بالاسلام وانما اثره في الاحكام
الاخروية فالقائلون بتخطيه يجزمون بعقابه على ترك الصلوة ونحوها عقابا زائدا على ترك
الايمان والقائلون بعدمه يجزمون بعدم العقاب الا على ترك الايمان **احتج** المثبتون
بما اشار اليه بقوله لتناول الاوامر العامة كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت وجه الاستدلال ان الايات العامة تناولهم والكفر لا يصلح مانعا
من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان كالحدث فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة
بالاتفاق لان الحدث ممكن من ازالته **احتجوا** ثانيا بقوله ولايات الوعيد
للكفار على ترك الفروع وهي كثيرة كقوله للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وقوله تعالى والذين
لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق الى قوله ومن يفعل
ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا **قال بعض المعتزلة**
تضعيف العذاب لاضمام الكثرة الى الكفر وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين وفيها دلالة على انهم يعاقبون على ترك الصلوة والزكوة ولا يقال انه تعالى انما
حكى عنهم تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة ومن الجائز ان يكون تعليلا لاختلاف الواقع
كحكايته عنهم في قوله والله ربنا ما كنا مشركين وقوله تعالى ما كنا نعمل من سوء ونحوهما ومن المخلد

قوله لانه يجب الخ متعلق بقوله ولا يقال الخ
واذا كان الولد في غاية الضعف قيل
فيه لا يقال كلا انه اذا كان قويا قيل ويرد
عليه او نحو ذلك وحاصل هذا الجواب
ان قولكم لم يكلفهم في شيء منه مردود

انهم كانوا على خلاف ذلك ولم يكن لهم في شيء منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب لانه يجاب بوقوع
التكذيب في قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم وقوله تعالى بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون
ولو سلم فترك التكذيب لا يحسن ههنا لانه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة
عنهم فانه يحسن لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها وبكون الفائدة من ذكر تلك الاشياء بيان
تمادي مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والاخرة واما ههنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم
والله تعالى لم يبين لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض اصلا
فيكون الانه عبثا عن الفائدة ولا يصح ان يكون الوعيد على مجرد التكذيب لا يسلم ام كون سائر
الصور عديمة الاثر في افتضاح هذا الحكم فيكون ذكرها عبثا ولا يصح تاويل المصلين باهل
الصلوة لغة ولم نعلم بطلان المسكين في ثبوت المدعى **احتج** النافون بان الكفر مانع عن
الايمان بالفروع فلا يمكن الامتثال والتكليف فرع الامكان وذلك لان الامتثال اما في حال
الكفر ولا يمكن واما بعده ولا يمكن ايضا لسقوط الامر عنه والامتثال وعده **والجواب**
لا نسلم ان الكفر مانع عن الايمان بالفروع واما يكون مانعا لو كان رفعه مستحيلا لكنه غير
مانع لامكان رفعه بان يسلم ويفعل وعدم امكان الامتثال حال الكفر يلزم مثله في المحدث
والجواب الجواب والجواب ذلك صورة شرط وصف الموصوف والصورة الوصفية لا ينافي
الامكان الذاتي **احتج** المفصلون بان الذي يعصي ترك المنهي عنه وتركه مع الكفر ممكن
والامر يعصي الامتثال في الامتثال مع الكفر غير ممكن لان النهي في الامتثال لا يستلزم ثبوته
الكافر غير معتبره **والجواب** انه يستوي الفعل والترك في امكانهما من الكافر كما
سواه فلا يحتاج الى اعادته **مسئلة** في بيان المكلف به والخلاف فيه **قيل**
المكلف به في النهي فعل هو الكف للمنهي عن الفعل وهذا قول جمهور الاشعرية وابي علي
الجبائي وابي القاسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن القاسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام وهو
قول والد الامام المنصور بالله قدس الله روحه **لانه** اي الفعل هو **المقدور لا يعني الفعل لانه عدم**
محض **فليس اثرا للقدرة** ولان العدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت اثرا فيلها
اثر لها قال ابو علي وابو القاسم ولان العبد لا يخلو عن الفعل فلا يكون المكلف به نفيا محضا
لاستحالته فيتوجه الخطاب الى فعل الضد **وقيل** بل المكلف به في النهي **نفي الفعل** وهذا قول
ابي هاشم وجمهور المعتزلة والعراقي واحد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وهو اختيار الامام
المهدي احمد بن يحيى عليه السلام لانه واقع على اختيار العبد للقطع بان العاد المحسنات
هو من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم
مشيئة الفعل وكان الفعل مما يصح توبته على المشيئة ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك **ولا**
**نسلم انه** اي النهي **ليس اثرا للقدرة فان اسم اثر يصلح لذلك** اي لكونه اثرا لها اذ يمكنه ان
لا يفعل فيسمى النهي وان يفعل فلا يسمى وما ذكره ابو علي وابو القاسم مبني على اصل باطل وهو
عدم جواز خلو العبد عن الاخذ والترك والاخذ عبارة عن الفعل الذي باشره الفاعل في الحال
والترك عبارة عن ضد ذلك الفعل لا نفسه **مسئلة** في بيان وجوب عدم التكليف

بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك والمختار ان التكليف بالفعل قبل حدوثه يوقت
يمكن المكلف فيه من معرفة ما تضمنه ليمكنه الامتثال وهذا اول عامة العدلية والجويني
والغزالي والامدي وابي الحاجب وادعا الامدي الاتفاق على جوازه حيث قال اتفق الناس
على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه شواشد ودمن اصحابنا وعلى امتناعه بعد صدوره
الفعل واختلفوا في جوازه بعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة
وقال الجويني الذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يتصوره لمتصف عاقل وقال
الشيخ ابو الحسن الاشعري وبعض متابعيه كالرازي ان العبد انما يصير مكلفا بالفعل عند
مباشرته له قال الرازي والموجود قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير
مامورا ولكنه ناقض قوله في استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال ان التكليف
قبل الفعل يدل بتكليف الكافر بالايمان والعبد مع وجوده قبل الفعل وذلك تكليف
بما لا يطاق ثم ان قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مامورا في الزمن الثاني ان اراد انه
اعلام بما بانه سيصير امامورا بذلك الامر فهو اعلام والزام ولا يريد بالتكليف قبل الفعل الا الالزام
به قبله وان اراد انه اعلام بورود امر اخر في حال الفعل فمجرد معلوم ضرورة على انه حال استغنا
عن البحث والتعريف وايضا يلزم ان يكون صيغة افعل للخبر لا للانشا وتصريح الجويني وغيره
بان الاشعري لم ينص على جواز التكليف بما لا يطاق وانما اخذ له من قاعدتين احدهما ان
القدرة مع الفعل والثانية ان التكليف قبل الفعل يدل دلالة صريحة على ان المنسوب اليه في
هذه المسئلة يكفي من شهد فيها **احتج اصحابنا** بوجوه منها انه لو كان
التكليف بالفعل حال حدوثه لا يفيد فائدة لان حال الوجود حال استغنا عن البحث
عليه والتعريف به كما عرفت وهذا معنى قوله والا يفيد فائدة ومنها ان التكليف
طلب اتفاقا والطلب من حيث انه طلب يمتنع اجتماعه مع حصول المطلوب لان الطلب
يستلزم ان لا يكون المطلوب حاصلا وقت الطلب اتفاقا والا لزم طلب الحاصل وانه محال
واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافيا لحصول المطلوب وقت الطلب لوجوب
وجود المنافاة الضرورية بين ملزوم وبين نقيض اللازم **احتج الاشعري**
وهو واقعه بانه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفا بما لا يقدر عليه وهو محال
بيان الملازمة من وجهين احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق
بالمضروب فوجود المتعلق بدون المتعلق محال وثانيهما ان قدرة العبد عرض والعرض
لا يبقى زمنين فلو تعلقت عند حدوث المقدور فلا يكون متعلقا بها واما
بطلان اللازم فظاهر **واجيب** بمنع الملازمة والوجهان المذكوران في بيانها منقوض
اولهما بقدرة الله تعالى عندكم فانها ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم والصحيح
ان معناها معنى التمكن من الفعل وانما يعقل قبله وثانيهما ممنوع في جميع الاعراض ولو
سلم فلا نسلم ورود الا الى بدل بل يكفي امثاله ولو سلمت الملازمة فانه يلزم من كون
القدرة حالة حاصلة سلب التكليف اذ يقول كل عاقل لا افعل حتى اكلف ولم اكلف حتى افعل
ويلزم منه ان لا يكون المكلف مامورا ان يفعل ما امر به والمعلوم من الدين خلافه ويلزم

اصادحول

اصادحول الخلف في حدوثه تعالى ان لم يفعل **فيانه** انهم قد جعلوا الامر السابق اعلاما فاذا
لم يفعله الشخص لم يكن مامورا لانه انما يصير مامورا عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا
فعل فلا امر فيكون الاخبار بحصول غير مطابق **فصل** في بيان المحكوم عليه واحكامه
وهو الفصل الرابع من ثالث الابحاث المحتاج الى بيانها في هذا العلم المحكوم عليه هو المكلف
وفيه ثلاث مسائل **مسئلة** الفهم شرط التكليف يعني يشترط ان يكون المكلف فاهما
لخطاب التكليف اصله وتفصيله فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون الاعند من يجوز تكليف
المحال واما البعض الاخر فوافقوا الاتجاشيا على لزوم تكليف ما لا يطاق بل تفادنا من لزوم
اسفا فائدة التكليف وهي الابتلا لانه انما يتصور المبتلى للامتثال ويوطن النفس عليه من
فاهم الخطاب اصله وتفصيله دون من عداه واما امتنع تكليف الصبي والمجنون لان
المقصود من التكليف كما سيوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله ايضا وهو
متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فيختلف فيه فقيل ان الصبي اذا ادرك
منافعه ومضاره فيتمكن من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام عليه ما
قام على سائر العقلا من الحجة ولزمه ما لزمهم ولا يلزم عليه قبول الشهادة منه واقامة الحد
عليه ونحوهما قيل ظهور شيء من علامات البلوغ لانها احكام تتعلق بعمره ولا يثبت الا بعد
العلم ببلوغه مبالغ العقلا ولا يعلم الا من الامارات بخلاف ما يتعلق به من الاحكام فانه
يخاطب بها اذا كمل عقله وان لم يعلم الكمال وقيل ان المميز وان فهم ما لا يفهمه غير المميز
غير فاهم فهم كامل العقل فيستند الى غير المميز كتشبيه غير المميز الى البهيمة وان قارب
البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة فلا يكلف عليه ولو كان فهمه
كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه خفيا وظهوره
فيه على التدريج ولم يوجد ضابط يحصل الشارع البلوغ ضابطا لكون الفهم معه اكثريا
وخطاب التكليف قبله تحميلا عليه لقوله صلى الله عليه واله وسلم رفع القلم عن ثلاثة
عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وقوله يبلغ يحتمل بلوغ
درجة التمييز بين المنافع والمضار فلا يعم محله في المطلوب ويقرب هذا القول على هذا الوجه
يحتاج عند من اثبت الحسن والقبح العقليين الى نظر واما شرط الفهم **لاستحالة الامتثال**
بدونه اذ الامتثال الاتيان بالفعل على قصد الطاعة ويستحيل ممن لا شعور له بالامر قصد
الفعل امتثالا للامر **والا** اي وان لم يشترط الفهم **صح** التكليف **للتفهيم** اذ لا مانع يقدر في التفهيم
الا عدم الفهم وقد فرض انه ليس بمانع واللازم باطل **احتج** من جوز تكليف الغافل
من الاشاعرة بانه لو لم يجز لما وقع لكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه
فكلف بموجبها **والجواب** ان طلاق السكران ونحوه ليس من قبيل التكليف بل من
قبيل الاسباب اي ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قبل الطفل واتلافه لوجوب الدية والضمان
اما على الولي في الحال واما على الصبي بعد بلوغه فاعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة له
عند بعض اصحابنا وعند الاخرين لا يقع وقال الامام يحيى بن حمزة الخلاف فيما اذا بقي له بعض
تمييز واما اذا صار كالنائم لا تمييز بين الارض والسما فلا يقع طلاقه وفاقا وحينئذ لا وجه لهم

في تصور
البلوغ ما لفظه
يشترط في صحة التكليف
فهم المكلف له معنى تصوره
لا تصديقه والا لزم الدور
وعدم تكليف الكفار فلا حاجة
لا تشتغلوا بالتكليف بالمحرم اي
انتظروا تصديقه واما تصوره

لنا التكليف مع العلم **احتجوا ثانيا** بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون وهذا نهي لمن لا يعلم وهو تكليف فقد كلف من لا يعلم **والجواب**
ان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ظاهر في مقابله قاطع فوجب تاويله فهو
اما نهي عن السكر عند قصد الصلوة مثل لا تمت وانت طالع فان معناه لا تطلع فتموت وانت
طالع واما نهي للثمل الثابت العقل عن الصلوة وسمي الثمل سكرا لانه يؤدي الى السكر غالبا وذلك
لمنعه اي الثمل النشئ كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اي تعلم
علما كاملا وليس الغرض نهي العلم عنه بالكلية **مسئلة** في تعلق الخطاب بالمعدوم
لا شك ان تكليف المعدوم وارادة صدور الفعل منه في حال عدمه مستحيل ضرورة واتفاقا وانما
الخلاف في خطاب الله به في حال عدمه فعند اصحابنا السلام والمعتزلة ان الخطاب لا يجوز ان
يتعلق بالمعدوم حال عدمه لانه اي الخطاب توجيه الكلام نحو المخاطب للافهام ولا فهم للمعدوم حالا
لا شعور به فافهم وجوز تعلقه بالمعدوم بناء على قاعدة قدمه اي قدم الخطاب ومعنى تعلقه به ان
المعدوم الذي علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله
فيما لا يزال وكلامهم مردود في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير
الوجود لو ان المعدوم ليس مامورا في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد
الوجود مامورا **وتطلاقهما** اي علم الكلام والخاص في هذا المسئلة ان ارباب الملل والمذاهب اجمعوا على
ان الباري تعالى متكلم ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فقال **الحنابلة والحشوية**
كلامه تعالى حروف واصوات قديمة قائمة بذاته وبالعوام اخرى قال بعضهم الجلد والغلاف نصا قديما
فصلا عن المصحف ووافقهم الكرامية في المعنى وخالفوهم في القدم فقالوا انها حادثة قائمة بذاته تعالى
لتجوز عليها صدام الحوادث بذاته تعالى ووافقهم ايضا الاشاعرة في القدم وخالفوهم في المعنى
فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام
النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ووافقهم ايضا اصحابنا والمعتزلة
في المعنى وخالفوهم في القدم والصدام بذاته تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات حادثة
لست قائمة بذاته بل خلقه في غيره ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام فان
قيل لا يلزم من خلق الكلام ان يوصف بكونه متكلما كما لا يلزم من خلق الجسم ان يوصف بكونه
متجسما قلنا خلق الكلام يختص من بين انواع الخلق باسم التكلم فكون المتكلم خالقا للكلام بلا اشكال
واستدل على ذلك بوجوه كثيرة حاصلها ان كلام الله تعالى هو المؤلف من الحروف المسموعة والاشاعرة
لا ينازعون في حدوث المؤلف منها كما صرحوا به في انشاد لهم الاتي فلا حاجة الى ذكرها **واستدل**
**الاشاعرة** بان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد
الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا
يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله
تعالى وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنظم
من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من الكلمة مسبوق
بالاول مسروقا بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء

لا يكون

في الصحاح طرأت على القوم اطرأ طروءا وطروءا اذا طرأت عليهم من بلد اخر
وفي مجمع البحار طرأ على حزبه مرا اتاه اي ورد وانتهى من طرأ يطرأ اذا جاء
مفاجاة كانه فجاه رفت كان يودي فيه رده وفي تركه لهم بغار طرا
يطرا طرءا اي انتهى فيطرق فيه طريان ٥ وفي المصباح طرأ اي انتهى طرأ طرءا
طرأت

لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم والمجموع المركب حيث انه لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه
بذات الباري تعالى فمعنى ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام
النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر
عنها بالالفاظ التي يسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويعبر عنه في خلده ولا يختلف باختلاف
العبارات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو الذي يسمى كلام النفس وجد شاهد اذ لا يلهم
في اثبات الكلام النفسي اورد بانه مبسوط ولا يخلو قواعده عن خلل من ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام
لا قال السيد المحقق الكلام هيئات وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهواء المتموج حركة مخصوصة فيكون
الكلام قائما بالهواء والهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال ما قام به قام بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة
الكلام الى المتكلم ليس لقيامه به بل لانه يعني الحروف ويدبر بعضها على بعض وكذا الكلمات والمركب
وعلى هذا الاصح يفسر المتكلم بمن قام به الكلام بل بمن قام به المتكلم الذي هو المعنى والمعبر ويطرد ذلك
ان المتعلم من قام به التعلم لا من قام به العلم لظهور ان مبدئ الاستفاق فيهما هو التكلم والتعلم لا الكلام
والعلم ولما ظهر فساد معنى الكلام ظهر عدم صحة قولهم وحينئذ فالكلام القائم الى اخره وابدع مما
ذكره السيد المحقق في حاشيته الكشاف من انه يمكن ان ينتظم برهان على اثبات الكلام النفسي فيقال
دل الشرع ان الله تعالى متكلم والمتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة والمشتقات فلا بد ان يكون
الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات حادثة فله كلام مغاير للالفاظ والعبارات
قائم بذاته تعالى ومن ذلك قولهم فالمعنى الذي يجده في نفسه الى اخره والكلام فيه انا لا نعقل انه امر
ورأى العلم في الخبر والارادة في الامر والنهي والكراهة في النهي وفي بعض حواشي شرح العقائد ان المقام
مجاز للافهام والذي يخطر بالبال هو ان نقول ان المعنى الذي يجده من انفسنا لا يعبر بتغير
العبارات ومدلولاتها فان قولنا ربد قائم وربد ثبت له القيام واتصف بذلك عبر عنه بالقيام الى غير ذلك يعبر
عن واجب والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك غير مدلول اللفظ ثم
ان الشاكي في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد
الاخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم
وان الامر يعبر عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة **واورد** عليه اولا انه لا خفاء في ان
المدلولات المطابقية للعبارات المذكورة ليست عين ذلك الواحد لكن ما ذكره مخالف لما صرحوا
به من انه مدلول الكلام اللفظي ثم لا يسلم ان ذلك الامر غير الاذعان بقيام ربد في الصورة المذكورة
والاذعان به علم بحسب نفي لا محالة والشاك لا يجد هذا المعنى بلا شبهة وقوله ثم قد يقصد فيجد
الى اخره ان اراد قصد الاخبار والحكاية في ضمره فلا نسلم انه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الاذعان
ولو سلم فلا يجديه قطعا بل الذي يجد عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكا في وقوع
النسبة وقوله مع عدم علمه الى اخره غير مسلم والسند ظاهر فلم يلزم ان لا يكون ذلك المعنى شيئا من
العلوم كما خيله **وثانيا** انه لا خفاء ان المراد الامر تعبير عن الحالة الذهنية لكنها الارادة لا غيرها
وكذا النهي عن الكراهة لا غيرها وبالجملة لا نسلم انهما تعبيران عن غيرهما والله الموفق للصواب
**مسئلة** في بيان ان العالم بموت شرط ووقوع المامور به في وقته هل يصح ان يامر به ام لا
كامره تعالى لزيد بالصوم عند امر علمه انه يموت قبله فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني الى امتناعه

وهذا اما اريد بقوله لا يكلف بما علم انتفاء شرطه ووقوعه وقته وذهب الجم الغفير من الاشاعرة
الى جوازه اما مع جهل الآمر بانتفاء شرطه ووقوعه عند وقته كامر السيد لعبده بخياطة الثوب في
الغد فلا خلاف في جوازه **احتج اصحابنا اولا** بما افاده بقوله **لانه** اي الامر بما هذا حاله
**امر من لا يقدر على الامتثال لما كلف به** وامر من لا يقدر مع العلم بانه لا يقدر قبيح لانه تكليف بما لا
يطاق كما سبق **قيل** يلزم مما ذكرتم انه لا يصح مع جهل الآمر بعدم الشرط اذ عدم القدرة بالنظر الى المأمور
حاصلة ولا اثر فيه لعلم الآمر وجهله **واجيب** بان المانع القبح وقد اشرنا الى ان لا قبح مع الجهل
من الآمر لوقوع الشرط **وثانيا** بانه اما ان يراد من العبث فعل المأمور به او توطين نفسه على الفعل
والكل قبيح **لانه** ان كان الاول فهو **عبث** لانه صدر عن الحكيم تعالى **او** الثاني فهو **تغرير** للمكلف لايهامه
ان المكلف به فعل المأمور به والمفروض انه غيره وهو توطين النفس على ان المراد بتوطين النفس
للامتثال يرجع بقابله الى الوفاق بان لا يكلف بما علم الآمر انتفاء شرطه ووقوعه في وقته لان المكلف به
المراد حصول التوطين ولم يقع شرطه وهو ظاهر **احتج القائلون** بالجواز بان **قالوا اولا**
**لو لم يصح** التكليف بالمضارع **لم يعص احد ابدا** واما لزم ذلك **لانه كلما عدم** الفعل بان تركه المكلف
**فقد عدم شرط** من شروط ما كلف به **كالارادة من الله تعالى او من العبد اما ارادة الله تعالى**
فلاستحالة تخلف المراد عنها فاذا لم يرده فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه فلا يكلف به فلا
معصية **واما ارادة العبد** فلانه اذا لم يفعله لم يرده فلا يكلف به لعلم الله تعالى انه لم يرده
التي هي من شروطه فلا معصية وبطلان اللازم متفق عليه **وثانيا** انه لو لم يصح التكليف بالمضارع
فيه **لما علم تكليف** اي لما وقع لاحد من المكلفين العلم بانه مكلف بما امر به **اما الاولى**
فلانه مع الفعل وبعد وقته سوى فعل او لا يسقط التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد
احد شروطه **واما الثانية** فبالضرورة **وجواب الاول** من الشبهتين **ظاهر** لان المراد
بالشرط ما خرج عن مقدور المكلف واما الداخل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت
**فتوجه المنع** على الملازمة ظاهر لجواز ان يعلم لا انتفاء شرط مقدوره **وما ذكر في ثانيا**
غير صحيح اما قولهم باستحالة تخلف المراد عن ارادته تعالى فانما هي في غير افعال العباد الموقوفة
على اختيارهم واما ارادة الله تعالى منها كالطاعات فلم يرد انتفاعها على الاطلاق بل ارادة انتفاعها
باختيارهم فاذا انتفى اختيار المكلف للفعل لم ينتف ارادته تعالى لصدوره منه وسيجيء لما ذكرناه زيادة
ايضاح وتحقيق ان شاء الله تعالى واما قولهم في ارادة العبد فقد وضح لك ضعفه مما حققناه
**وجواب الثاني مع الثانية** وهي بطلان اللازم **ان اراد العلم القطعي** الذي لا يحتمل النقيض
**والا** يكن المراد ذلك بل الاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا للواقع او لا **فالاولى** وهي الملازمة ممنوعة لجواز
ان يجزم المكلف بقاء الوقت للمكلف لغلبة الامل او يجزم بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جوازه
ومن هنا قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمة الثانية ضرورية ثم شرح مقدمة كتابه بعون الله
بعون الله وسلوه ان شاء الله تعالى شرح
المقصد الاول في الكتاب الى اخره
المقاصد باعانة الله
وتوفيقه فلله الحمد
على الاعانة والتمام وعلى نبيه افضل الصلوة والسلام ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

وان قلت من اين له ان النقص هو القبح العقلي فالمعنى الذي يفرون من
وان العقل يدركه ذلك وانما النزاع في يعلل المدح والذم بالشيء هل يدركه العقل او لا يدركه فلا
يدركه وان يكون رجوعا عن اثبات النقص والكمال لانهم قد الزموا من اثباتهم صفة الكمال والنقص القول بتحقق
ترجيحا بان الذي يدركه العقل من النقص انما هو في الصفات الذاتية فقط لا في الافعال الخارجية والاحتمال الاول هو الظاهر
الكمال والنقص بينهم ونحن باثباتها واما الثالث فانه لا يجري على كلامه عليه لان فيه حطا لجلالة قدره وتخسيسه لان ذلك
المعنى واحد لا يتفاوت الفاعل بفعله فما كان احوجهم حرسهم الله الى التحرز عن هذه الخطة الدالة على ضعف المسند واسترخاء العلم بطرق السند
اعتذر الفاضل سرسلطان في حاشيته كلام المولف في هذا الموضع ولكنه لم يقرره تقريرا واضحا ولم يبينه مع زيادات
لعضد الايضاح ان كلام المواقف الذي استظهره المولف على سقوط الجواب انما اراد به صاحبه ان الكذب القطعي ليس بقبيح
لانه القبح العقلي الذي اجمعوا اسرهم على نفيه ولم يرد الاعتراف بالمدعى في تسليمه بل اراد انه لا يصح تعليل تحريمه بهذه القاعدة
الكلية التعليل بالنقص لنا بدينه الى حرم ما عدا الكلمة وانما يصح التعليل به في الكلام النفسي الذي هو صفة له فاريد ذاته
فالمعول في تعليل امتناع الكذب على الله على غير هذه التعليل كقولهم لما امتنع الكذب على الله لخبر الصادق وغير ذلك واستظهر
المحشي على كون هذه مراد صاحب المواقف بانه قال في الجواب الثاني من جوابه امتناع الكذب على الله بان هذه عليه الاعتماد وقال
الشريف في شرح المواقف ولا لالتة على الصدق في الكلام النفسي والقطعي معا وصرح الشريف في شرح المواقف بان قوله واعلم انه
لم يظهر لي فرق الخ اشارة الى دفع ما يقال ان خلو الكذب انما يتعين في فعله كما هو نقص في صفته التي هي الكلام النفسي وحاصل الدفع
الذي اراده الشريف عدم تسليم النقص في الفعل لانه القبح العقلي وقد تقرر بعينه عندهم فلا يصح التمسك في امتناع الكذب بالنقص
يرجع الى غيره من الجوابين الاخيرين المذكورين في المواقف وشرحها ويؤيد هذا ما وجد من الفعل من انه قال واما القاعدة
استخالة في كلام النقص انه لا يتم الا على راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وقد تقرر بعينه عندهم فلا يصح التمسك
في امتناع الكذب بالنقص وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا عن
الاشياء وقبحها عقليا وان كان سمعيا لزم الدور انتهى هذان القولان ظاهران في امتناع تعليل الكذب
بالنقص على قواعدهم لان مفهوم الاول انه لا يتم على مذهبهم والثاني المراد انه يلزم مذهب الخصم هذا تقرير الخصم
وعندي انه يحتمل غرض المولف من دفع القول بان الكذب امتنع على الله لكونه نقصا سواء قلنا ان صاحب المواقف
اراد منع كون الكذب نقصا في الكلام النفسي كما تقدم من تصريح الشريف او انه اعترف به واراد انه يلزم منه
تسليم المدعى لانه قد يعلل التعليل بالنقص على كلا المرادين كما لا يخفى فان قلت ما المانع من ان يكون كلام المواقف
اشارة الى تسليم المدعى قلت لانه اذا اعترف بالنقص احتمل المعلوم من قاعدته وقاعدة اصحابه اعني
نفي القبح العقلي فلما كان انكار ذلك اساس مذهبهم علم ان غرضه نفي ما ينافيه كما قرره الشريف لا الاعتراف
بالنقص الذي يلزم منه تسليم المدعى وهذا ظاهر لا اشكال فيه اما الاشكال في قوله ان النقص هو القبح
العقلي مع اعترافه هو وغيره من الاشاعرة بان العقل يدرك صفة الكمال والنقص وانه لا نزاع لهم فيه واما
النزاع في يعلل المدح والذم وورد صفته في الحاشية المتقدمة واما قول المولف واما قول المولف
واجيب بان امتناع الكذب عليه الخ وكان الصواب فيه ان يقول واجيب بجواز احدهما واجيب الصالح لانه
جواب ثان في امتناع الكذب على الله كما صرح به في المواقف وشرحها وكلامه يوهم انه مترتب على قوله واعلم
انه لم يظهر لي فرق الخ وليس كذلك والله سبحانه العلم انتهى نظم السند باصلاح الدين ابراهيم خالد وفي خطه نقل من خطه

## ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الابحاث المحتاج

اليها في هذا العلم اخذ في بيان مقاصده وقدم الكتاب لانه اصل الادلة السمعية والسنة
على الاجماع لانها اصله والاجماع على القياس لسلامته عن الخطا فقال **المقصد الاول**
**في الكتاب** والكتاب اسم للقران غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشرع كما غلب على كتاب
سيبويه في عرف اهل العربية **وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنسه** خرج الكلام الذي
لم ينزل كالمكتوب في اللوح المحفوظ على القول بانه حقيقة ولم ينزل قطعا وما انزل لا للاعجاز كسائر
الكتب المنزلة على الانبياء عليهم السلام والاحاديث الربانية والمراد بالسورة بعض من الكلام المنزل
مترجم اوله واخره توقيفا مسمى باسم خاص متضمن لثلاث ايات وقوله من جنسه اي من جنس
ذلك الكلام في البلاغة والفصاحة وعلو الطبقة وخرج بالمضاف لعدم صدق التعريف من
دونه على ابعاض القران وخرج بها الاسانيد عرض الاصولي لان الاسناد اما هو الابعاض
لا بالمجموع من حيث هو مجموع **والاعجاز** اما ذاتي لجميعه القران او لازم بين لها لان
من تعقل القران وعرف جميعه مع الاعجاز علم لزوم الاعجاز له قطعا لمن تعقله على ما
ينبغي علم انه معجز فاقل احوال الاعجاز ان يكون لازما بينا للقران اما بالمعنى الاخص وهو ان يكون
مجرد تعقل الملزوم كافيا في تعقل اللازم او بالمعنى الاعم وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم
كافيا في الجزم باللزوم وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل جميعه القران كما هو شان عوام المؤمنين
لا ينفي ان لا يكون بينا فاندفع ما قيل من ان كونه للاعجاز ليس لازما بينا فضلا عن ان يكون
ذاتيا **ويندفع ايضا** ما قيل ان معرفة السورة يتوقف على معرفته فيدور بان السورة
اسم لكل مترجم اوله واخره توقيفا مسمى باسم خاص من الكلام المنزل وايا كان او عمره قال في
الكشاف ومن سور الانجيل سورة الامثال **مسئلة** لا خلاف بين الامة في اثبات البسملة
في اوائل السور خطا في المصحف الا في اول سورة التوبة واما الخلاف في كونها ايا فعن جمهور السلف
والشافعية وابن كثير قارئ مكة وقالون اثبت قرآ المدينة وعاصم والكسائي من قرا الكوفة
ان **البسملة منه** اي من القران **في اول كل سورة عدا براءة** وهو اجماع اهل البيت عليهم السلام
**وروي في الجامع الكافي** اثباتها عن علي عليه السلام وابن عباس وعدة جماعة من
اكابر اهل البيت عليهم السلام استفيضا باجماعهم عن تعدادهم وروي ايضا عن ابي بكر وعمر
وعمار وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله بن الزبير وعن ابي عبد الله الجدلي وابن مغفل وسعيد
بن جبير وطاوس ومجاهد والزهري وابي عاصم وعن بعض السلف كابي وانس وعمر بن هارون ومالك
وابي حنيفة والثوري والاوزاعي **نفيها** اي نفي كونها من القران وعن ابن المسيب ومحمد بن
كعب **اثباتها** اية **في الفاتحة** والنفي عن غيرها وهو رواية عن الشافعي **قالوا** اوله في باقي السور
ولان منهم من حمل الاولين على انها اصل هي من القران في اوائل السور لا ومنهم من حملهما على انها
هل هي اية مستقلة ام هي مع ما يليها من كل سورة اية **قال الفخر الرازي** وهذا هو الاصح ليكون
نظره واجتهاده في بيان اخر الاية ومقدارها لا في كونها ايا وعن احمد بن حنبل وداود وفخر
الدين الرازي من الحنفية انها اية مستقلة انزلت للفصل بين كل سورتين وهي اية واحدة لا
مائة وثلث عشرة اية وعليه جمهور المتاخرين من علماء الحنفية وهذا معنى قوله **او مستقلة**

فهذه اقوال اربعة **واعلم** ان من لم يوافق القول الاول من القرا كابي عمرو قارئ البصرة
وحمزة من قرا الكوفة وورش من قرا المدينة وابن عامر قارئ اهل الشام يحتمل ان يكون رايهم
موافقا للقول الثالث والرابع اذ لا خلاف بين القرا السبعة في اثباتها تلاوة في اول فاتحة
الكتاب وفي اول كل سورة بثبتها القارئ ما خلا سورة التوبة وانما يختلفون في اثباتها في اوايل
السور مع وصل التلاوة بمن ذكرناه موافقا لاهل القول الاول تثبتها وصلا ايضا وهولا انما
يحذفونها مع الوصل بما قبلها **لنا** في اثبات القول الاول ادلة منها اجماع العترة من ال
محمد صلى الله عليه وآله وسلم واجماعهم حجة لما بين سابقا من الاحتجاج على حجيته ومنها
وضعها في المصاحف بالاتفاق مع المبالغة في تجريدها عما سوى القرآن حتى لم تثبتوا آمين
ومع قوم من النجم ولو لم يكن من القرآن لما كتبها بعض ولا نكر على كاتبها ولو نادرا لقضا العادة
بذلك ومنها قضا الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن اصحابه رضي الله عنهم
بذلك اي بكونها من القرآن **فمن ذلك** ما روي في الاحكام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال كل صلوة لا يجهر فيها بسم الله الرحمن الرحيم وهي آية احتلسها الشيطان والاية
تختص بالقرآن وهو في امالي احمد بن عيسى باسناده الى جعفر بن محمد عن ابائه عن علي عليه السلام انه قال ابدا من كتاب الله تركها الناس
وفيه باسناده الى جعفر بن محمد عن ابائه عن علي عليه السلام انه قال ابدا من كتاب الله تركها الناس
بسم الله الرحمن الرحيم وفيه باسناده الى ابي مبشرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
نودي في نومه امرء يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى بلغ ولا
الضالين واخرجه البيهقي في الدلائل والواحدي من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو
عن ابيه عن ابي ميسرة عمرو بن شرحبيل من حديث طويل قال السيوطي ورجاله ثقات
وفيه بالاسناد ان سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس كم الحمد اية قال سبع اياب قلت
فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم وفيه بالاسناد الى طاوس عن ابن عباس
قال غلب الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم وهي المثاني واخرجه بن خزيمة
والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال استرق الشيطان
من الناس اعظم اية من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقي في الشعب وابن
مردويه بسند حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس قال اغفل الناس اية من كتاب الله تعالى
لم تنزل على احد سوى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا ان تكون سليمان بن داود بسم الله الرحمن الرحيم
واخرج الدارقطني والطبراني في الاوسط عن بريدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
لا اخرج من المسجد حتى اخبرك باية لم تنزل على نبي بعد سليمان بن داود غيري ثم قال باي شيء تفتتح
القرآن اذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وروي في رواية الامام
المهدي صالح الجيلاني الناصري عن امير المؤمنين علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
كل صلوة لا يقرأ فيها بسم فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهي خداج وهي اية منها قد
اختلستها الشيطان وروى السافعي عن ام سلمة انها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم اية الحمد لله رب العالمين اية الرحمن الرحيم
اية مالك يوم الدين اية اياك نعبد واياك نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين

انعمت عليهم

واخرجه احمد وابو داود والحاكم وغيرهم عن ام سلمة

انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية وعن سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وعن ابي
هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال الحمد لله رب العالمين سبع ايات احداهن بسم
الله الرحمن الرحيم وهي السبع المثاني والقرآن العظيم وهي ام القرآن وهي فاتحة الكتاب واخرج
الواحدي بالاسناد الى عكرمة والحسن قالا اول ما نزل من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم
اول سورة اقرأ باسم ربك الذي خلق واخرج ابن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس
قال اول ما نزل جبريل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال يا محمد استعذ ثم قل بسم الله الرحمن
الرحيم وروى الثعلبي في تفسيره باسناده عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه كان اذا افتتح
السورة في الصلوة تعوذ ثم قال بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص
وكان يقول هي تمام السبع المثاني وباسناده عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله ولقد اتيناك
سبعا من المثاني قال فاتحة الكتاب فصل لابن عباس فاين السابعة قال بسم الله
الرحمن الرحيم واخرج ابن جرير والبيهقي بسند صحيح عن علي عليه السلام انه سئل عن
السبع المثاني قال الحمد لله رب العالمين فقيل له اما هي ست ايات فقال بسم الله الرحمن
الرحيم انه واخرج الدارقطني بسند صحيح قال اذا قرأتم الحمد لله فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم
انها ام القرآن وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى اياتها
وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال يقول الله سبحانه وتعالى اني قسمت الصلوة
بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تمجدني عبدي واذا
قال الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله اثنى علي عبدي
واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله
هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال رواه
النسائي وروى في صدر تفسيره وذكر الرواية الاخرى عن ابي هريرة ثم قال بعدها قلنا اذا تعارضت
الروايتان فالترجيح للمثبت قالوا التنصيف انما يحصل اذا لم تعد التسمية اية حتى يحصل الرب
ثلاث ايات ونصف وللعدد ثلاث ايات ونصف قلنا نحن نعد التسمية اية ولا نعد انعمت
عليهم اية وهذا اولى رعاية لشبه المقاطع ولان عدم صفة اوبدل ويختل الكلام بجعله مقطعا
عما قبله لان طلب الاهتداء الى صراط المنعم عليهم لا يجوز الا بشرط كون المنعم عليه لا مغضوبا عليه
ولا ضالا بدليل قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وهذا المعنى كلام واحد قلت وهذا
صحيح ويؤيده قول ابي ميسرة فاين السابعة اه اذ لو كانت انعمت عليهم اية لما سال وكذلك
تفصيل ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الحمد لله رب العالمين سبع ايات احداهن بسم الله الرحمن
الرحيم وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الايات سوى عدت التسمية اية
اولم تعد وروى انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب الله تعالى قال
بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم واخرج الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال
نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة واخرج الدارقطني وابو نعيم والحاكم في تاريخه من
وجه اخر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال كان جبريل اذا جاءني بالوحي

بلغ على بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقي من وجه ثالث عن نافع عن ابن عمر انه كان يقول
في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم واذا ختم السورة قرأها وتقول ما كتب الا لتقرأ وروى عبد الله
بن المبارك انه قال من تركها فقد ترك مائة وثلث عشرة اية وروى عن ابن عباس وابن عمر وابي هريرة
مثله وروى الشافعي ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معوية سرقت
من الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم اين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلوة مع
البسملة والتكبير قال وكان معوية شديد التكبير والشوكة فلولا ان الجهر بالبسملة كان مقررا
عند جميع الصحابة لم يجسر واعلى ذلك وفي رواية ان معاوية سمى في ام القرآن ولم يسم في السورة
التي بعدها فقيل اسرقت الصلوة ام نسيت واعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد
ام القرآن وعن ابي هريرة انه قال اذا قرأتم ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها
احدى اياتها وعن ابي هريرة قال كنت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة
وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على
نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك اية منه ومن
ترك اية منه فقد قطع عليه صلوته فانه لا صلوة الا بها وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن
الرحيم زاد البزار فاذا نزلت عرف ان السورة قد ختمت واستقبلت وانتهت سورة اخرى
واخرج الحاكم من وجه اخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون لا يعلمون
انقضاء السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان السورة قد انقضت
اسناده على شرط الشيخين واخرج الحاكم من وجه اخر عن سعيد بن جبير انه قال كانوا في عهد رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرفون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت
علموا انها قد انقضت السورة وعن ابن مسعود رضي الله عنه كنا ما نعرف الفصل بين السور حتى ينزل
بسم الله الرحمن الرحيم واخرجه البيهقي في الشعب وعنه بلفظ كنا لا نعلم فصل ما بين
السورتين الى اخره واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات
يوم بين اظهرنا اذ اغفى اغفاءة ثم رفع راسه متبسما فقال انزلت علي انفا سورة فقرأ بسم الله
الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الحديث فهذه الاحاديث تعطي التواتر المعنوي بكونها
واية من لاي اوائل السور فان قيل اذا عدت البسملة اية من كل سورة فما وجه ما روي عن
ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في سورة الملك انها ثلاثون اية وفي سورة الكوثر ثلاث اي
مع ان العدد حاصل بدونها فقد اجيب بانها اية بعد تمام ما بعدها اية في بعض السور
واما ان يراد ما هو خاصة الكوثر ثلاث اي فان البسملة كالشيء المشترك فيه بين السور اجيب
النافون لكونها من القرآن بانها لو كانت واية في اوائل السور لتواترت لكنها لم تتواتر
اما الاولى فلمضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واما الثانية فلوقوع الاختلاف واجيب
بان عدم تواترها واية ممنوع فان بعض القراء السبعة اثبتها ويلزم من تواترها تواترها
والاختلاف لا يستلزم عدم التواتر فكثيرا ما يقع لبعض الناس ولا يمنع لمن لم يبحث كالبحث

ولو سلم عدم تواترها واية فتواتر المحل اي ثبوتها في المحل كاف في كونها واية ولا يستلزم البسملة قد
تواتر نقلها في اوائل السور كما ثبت في المصحف وتلاوة على الالسن واما ما احتج به اهل القول الثالث
من تكثير الاخبار بكونها من الفاتحة وقد سبق ذكر بعضها وما يستدل به اهل القول الرابع من
كتبها في المصاحف بغير انكار من السلف فكانت واية والا لانكر ولو نادرا لما عرف من شدتهم
في تجريد المصحف من كل ما ليس من القرآن ولم يقم حجة على كونها اية من اول كل سورة فكانت اية
واحدة لا ماية وثلث عشرة اية فلا يصدق المطلوب اما الاول فلان تخصيص
الفاتحة بالذكر لا ينفي ما عداها وجحدان ويشاكانوا في بدء الاسلام يهزؤن من قرائها
كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قرأ بسم الله
الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون وقالوا محمد يذكر اله اليمامة رواه الطبراني في الكبير والاوسط
وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان
المشركون يهزؤن بمكة ويصدون به ويقولون محمد يذكر اله اليمامة وكان مسيلمة الكذاب
يسمى رحمان فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت فسمع المشركون فيهزؤن به ولا تخافت
بها عن اصحابك فلا تسمعهم ورواه ابن جرير ايضا عن ابن عباس وربما كان بعض الصحابة لا يجهر
بها في الصلوة خوفا من الهزء فورد الاحاديث فيها لكونها حاثة على الصلوة لا سيما الاية واما
الثاني فلصيام الحجة كما سبق مسئلة في بيان تواتر القراءات السبع والخلاف في ذلك وهي
ما نسبت الى القراء السبعة على الصحة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي
فالمختار ان القراءات السبع متواترة اي كل فرد منها متواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اصلا
وهو جوهر اللفظ كملك ومالك وهيئة كالبحر والبرق وتخفيف الهمزة واصل المد والامالة
وهو قول الجمهور وقيل ليست متواترة لا اصلا ولا هيئة وهو اختيار صاحب الكشاف وعزاه
وقال ابن الحاجب والرضي الاصل متواتر لا الهيئة احتج الاولون بان العادات قاضية
بان الامر المهم العظيم تتوفر الهمم والبواعث على اشاعته ونقل تفاصيله متواترا وكل واحد
من ملك ومالك من القرآن فيجب تواتره وتخصيص احدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل
وايضا للقطع بانه سمعها اي يسمع كل واحد من القراءات السبع اهل كل عصر عن سابقيه اي
سابقي ذلك العصر بلا خصوص لمرتبة من مراتب التواتر اذ لم يزل العلم والعمل في الامة في الاقطار
المتباعدة بكل واحد من القراءات السبع تعلم ذلك ولا يمكن انكاره واشتهار بعض بعض لا يوجب
اختصاصه به احتج النافون بان اسنادها احادي اذ لم يوجد في كتب القراءات الا اسناد
واحد عن واحد وع الجواب انا لا نسلم ان اسنادها احادي اذ لا يلزم حصر اهل
التواتر والا لزم ان لا يحصل العلم بالامم الماضية والاقطار النائية الا بحصر كل مرتبة من مراتب
الناقلين وبدون عدد في كل مرتبة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب وهو باطل قطعا احتج
ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئة كالمد والامالة يبعد ان يصدق عليه بعض القراء
فالملزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ويقض ويبسط فوجب تواتره والجواب
ان تواترها اصلا لا هيئة باطل لان الاختلاف اللفظي والادائي سيان تقلهما فاذا ثبت
تواتر ذلك ثبت تواتر هذا اذ لا يقوم اللفظ الا بهيئة فان تواتر تواتر قال الجزري ولا نعلم احدا

احب انعدم ابن الحاجب الى ذلك والجواب ان اصل المد والامالة متواتر لما ذكرناه لا التقدير
للاختلاف فيه بين القائلين وعدم شيوعه شيوع اصله **مسئلة** اختلف في العمل
بالقراءة الشاذة وهي ما نقل احادا اي غير متواتر كقراءة ابن مسعود وحفصة وغيرهما مختارا لمسا
علهم السلام والزهري والحنفية والمزني وبعض الشافعية ان الشاذ معمول به في الفروع
كالاحاد وهو قول للشافعي وصححه ابن السبكي اذ الراوي عدل ولا سيما كان العدالة وجب القبول
للرواية ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته ولانه قد ثبت كثير من فقهاء الشافعية
على قطع يمنى السارق بقراءة ايمانهما والجمهور من اصحابنا والحنفية والشافعي في احد قوليه
على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة متتابعات وعن عطا ومالك وبعض الشافعية
والمحاملي وابي الحاجب لا يجوز العمل به وهو الاشهر من قولي الشافعي لانه ليس بقرآن لعدم تواتره
ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل عمل اخبار او هو شرط العمل ولا يعبره بكلام غيرها فلا يحجه فيه اصلا
**قلنا** لا نسلم انتفاء خبريته للاتفاق على انه لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه خبرا **والخطا**
الواقع من الراوي انما هو في الوصف بالقرآنية وانما يبطل العمل اذا كان في المتن لا في الوصف
**مسئلة** وهو اي القرآن قسمان محكم ومتشابه قال الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب
منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقد حكى ابن حسب النيسابوري في المسئلة
ثلاثة اقوال احدها ما ذكرناه وهو الصحيح وثانيها انه محكم كله لقوله تعالى كتاب احكمت آياته
وثالثها انه متشابه كله لقوله تعالى كتابا متشابها **والجواب** عن الآية ان المراد باحكامه
اتقانه وعدم تطرق الناقض والاختلاف اليه وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضا في الحق
والصدق والاعجاز وقال بعضهم الآية لا تدل على الحصر في الشيئين اذ ليس فيها نفي من طرفه وقد
قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والمحكم لا توقف معرفته على البيان والمتشابه لا يرجى بيانه وهو
بناء على ان المحكم مقصور على النص والمتشابه على ما لا يمكن الاطلاع عليه والصحيح خلافه **فالاول** وهو المحكم
**منقح المعنى والثاني** وهو المتشابه **مقابله** اي غير منقح المعنى لان اللفظ الذي يقبل معنى اما ان
يحتمل غيره او لا الثاني النص والاول اما ان يكون دلالته على احدهما راجحة او لا الثاني المجمل والاول
ان كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر والا فهو المأول فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم
والمشترك بين المجمل والمأول هو المتشابه وذلك انه تعالى اوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب
ان يفسر بما يقابله وتوبيخ اسلوب الايد وهو الجمع مع القسم لانه تعالى وصف ما جمع في معنى
الكتاب بان قال منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والاخبار عن المحكمات
بانها ام الكتاب يدل على ان المتشابهات ترد اليها وتعرف منها وهذا التفسير للمحكم والمتشابه
رأي اكثر المحققين وصرح به والد نافعه الله روحه في الاساس **وقد فسر ايضا ذلك** فقيل
المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كعلم الساعة
وخروج الدجال والحروف المقطعة من اوائل السور وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا
وجها واحدا والمتشابه ما احتمل اوجها وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه
كاعداد الركعات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان وقيل المحكم ما لم تتكرر الفاظه
ومقابله المتشابه وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال

وعن ابن عباس رضي الله عنه المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به
ويعمل به والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه وما يؤمن به ولا يعمل
به وعن مجاهد المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضا
وعن الضحاك المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ وفي تفسيرهما روايات كثيرة
لا يحتمل كتابتها هنا اسيفاها **ورود ما لا معنى له** في كتاب الله كالمهملات **او ما امر به خلاف**
**ظاهره ولم يبين** المراد بعد بينه تصرف عن الظاهر **ممتنع** اما الاول فلانه هذيان وهو
نقص والنقص على الله تعالى محال واما الثاني فلان ايراد خلاف الظاهر من غير بيان ايهام وتغرير
وتغرير مع كون اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهملا وذلك لا يجوز عليه تعالى **خلافا للحشوية**
في الاول وللمرجئة في الثاني **احتجت الحشوية** على جواز ورود المهمل في كتاب الله تعالى بما
ورد في اوائل السور من الحروف المقطعة نحو الر طه **وجوابه** ان لها معاني ولكن اختلف
المفسرون فيها فقيل انها اسم للسورة وقيل غير ذلك **واحتجت المرجئة** اولا بوجوب الوقف
على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا عنه
وذلك يقتضي ان يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله الا الله وانما يؤول خلاف الظاهر فيكون في القرآن
ما امر به خلاف ظاهره من غير بيان وهو المدعى واما قلنا يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان
الراسخون معطوفا عليه وحينئذ يكون يقولون جملة حالية ولا يجوز ان يكون حالا من المعطوف
والمعطوف عليه وهو ظاهر فيتعين ان يكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات واذا انتفى تعين ما قلناه **والجواب** انه انما
يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم يقم قرينة تدل عليه اما اذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا مانع
كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة حال من يعقوب خاصة لان النافلة
ولد الولد وهاهنا فيه كذلك لان العقل قاض بان الله تعالى لا يقول امنا به ولو سلم اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات فلا نسلم يعني يقولون مع العطف الى قوله لجواز ان
يكون استئنافا موضحا لحال الراسخين **احتجوا ثانيا** بقوله تعالى طلعها كانه رؤس
الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد لو علمنا رؤس الشياطين وهي لا نعلمها **والجواب** ان التشبيه
ليس الا بما يعرفونه ويتخيلونه غاية في القبح كقول الشاعر

انقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كانياب اغوال

**فائدة** احتج في الحشوية
فقيل باسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو وقيل لكثرة من وافقهم الاحبار
وقبولهم لما ورد عليهم من غير انكار فكانهم مستوبون الى حشو الكلام والمشهور انه نسبة
نسبة الى الحشا لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال
ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة اي جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الاحشاء لجوانب البطن **والمرجئة**
قال الجوهري مشتقة من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى ارجه واخاه اي اخره فسموا بذلك
لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا مسقطة بل ارجوها اي اخروها وادخلوها
**مسئلة** في تعريف المعرب والخلاف في وقوعه في القرآن اما تعريفه فهو لفظ وضعه غير
العرب لمعنى ثم استعمله العرب فيه بناء على ذلك الوضع فخرج عند الاعلام كاسرهم واسمعيل واما

الحبشة والنبط بالعدل للاوسية
وعن عبد الله بن عباس في القرآن

بالسريانية

الخلاف فيه فيقول الظاهر انه قد وقع في القرآن المعرب على المختار وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة
واختاره ابن الحاجب وبعض الشافعية والاكثر على انه غير واقع في القرآن وانما اختيره وقوعه فيه لنص
علماء العربية على تعريب نحو اسبرق اخرج ابن ابي حاتم عن الضحاك انه الديباج الغليظ بلغة العجم
واخرج ابن مردويه من طريق ابن ابي الجوزاء عن ابن عباس قال السجيل بلغة الحبشة الرجل
وذهب المبرد وثعلب الى ان الرحمن غير عربي واصله بالخاء المعجمة وعن مجاهد المشكاة الكوة
بلغة الروم وذكر الجواليقي وغيره ان كافور فارسي وعن ابن عباس قال هيئ لكم هلم لكم بالنبطية
وقال الحسن هو بالسريانية كذلك وقال ابو زيد الانصاري هي بالعبرانية واصلها هيئ لك اي
تعالة وذكر الثعالبي والجواليقي واخرون ان الياقوت فارسي وحكى الثعالبي في فقه اللغة ان
ابا زيد فارسية وحكى ابو الليث في بصيرته ان اسماعيل بلغة بني اسرائيل كالقسطاس بلغة العرب
وقال ابو القاسم في لغات العرب معنى اضربه عهدي بالنبطية وحكى ابن الجوزي ان الاكواب
الاكواز بها ايضا وعن الضحاك انها جارية ليس لها غير ايضا وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة
ان الاواه الموقن بلسان الحبشة وعن عمرو بن شرحبيل انه الرحيم بلسان الحبشة وقال
الواسطي انه الدعاء بالعبرانية وذكر الجواليقي والثعالبي ان نتوا فارسي معرب وعن وهب بن منبه
قال ما من لغة الا ومنها في القرآن شيء فيل وما فيه من الرومية قال قصر هي تقول قطعهن
وعن ابي ميسرة التابعي قال في القرآن من كل لسان ومثله عن سعيد بن جبير وقد روي
عن السلف من المعرب في القرآن غير ما ذكرناه ترك اختصارا ثم جمع ابو عبد القاسم بن سلام
بين القولين فقال الصواب عندي من ذهب فيه نصف القولين جميعا وذلك ان هذه
الاحرف اصولها اعجمية كما قال الفقهاء لكنها وقعت للعرب فعربتها بالسنتها وحولتها عن
الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب
فمن قال انها عربية فهو صادق ومن قال انها اعجمية فهو صادق وكلامه حسن وهو في الجملة
تاويل للنفاة وقال الاكثر لا نسلم ان ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغات والجواب
ان اتفاق اللغتين بعيد كل البعد لندرة والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور الجواب
الثاني اما اولا فبما مر في نفي الاسماء السريعية من لزوم ان لا يكون القرآن عربيا والجواب
الجواب وقد يجاب ايضا بالنقض الاجمالي وهو انه لو تم احتجاجهم للزم ان لا يكون القرآن عربيا
لوقوع الاعلام العجمية فيه كابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وهي غير عربية اتفاقا واما ثانيا
فبقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته أعجمي وعربي فنفى ان يكون القرآن
مشوبا لان الاستفهام للانكار والنفي لازم لوجود المعرب في القرآن فينتفي لانتفاء لازمه الجواب
انه لا نسلمه اي المعرب قوله تعالى اعجمي وعربي انما نسلمه لو تم نفيه للازمه الذي هو النفي ولا
نسلم ان المراد من الاية نفي النفي عن القرآن اذ المعنى المراد من الاية اكلام عجمي ومخاطب عربي لا يفهم
فيطلق عربي اي الذي هو من المخاطب ويدل على ان المراد ما ذكرناه سياق الاية حيث ذكر ان
القرآن عربي وانه لو انزل اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اي لتمسكوا على ذلك التقدير بكونهم غير الافهم
ذلك الكلام الاعجمي سلمنا انه نفيه لنفي لازمه فالمنفي من الاعجمي ما لا يفهم وهذه الالفاظ كانوا
يفهمونها فلا يندرج تحت الانكار المقصد الثاني من مقاصد الكتاب

هذا

في ان

قوله الاقسام خمسة وكل واحد اربعة فالاقسام خمسة عشرون

الاول فيما يتعلق بالتبليغ عمدا قبل البعثة — الثاني فيما يتعلق به سهوا قبل البعثة

في السند وهي في اللغة العادة والطريقة اذ سنده كل احد ما عرفت منه المحافظة عليه والاكثار
منه سواء كان ذلك من الامور المهمة او غيرها واما في الشرع فيستعمل في العبادات
وفي الادلة الشرعية وهي في العبادات يطلق على ما يعدم بيانه في تحت الحكم وهي في الادلة
الشرعية ما صدر عن الرسول عليه السلام مسندا الى بعضه من قول او فعل او تقرير
فالقول متفق على حجيته وسائر النظر في اقسامه وحجيات دلالته ان شاء الله تعالى واما
الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه ههنا ولما كان الاحتجاج بقول الرسول صلى الله عليه
واله وسلم وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته في قوله وفعله قدم مسئلة في ذلك فقال
مسئلة الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكبائر وعن ما فيه خسة من الصغائر
وهو ما يلحق فاعله بالارذال والسفل ويحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط المروة كسرقة لقمة
وقيل بل هم معصومون عن المعاصي مطلقا كبائرها وصغائرها واما ما يتعلق بالتبليغ فلا
من كذب او خطأ لما امر بتبليغه او نحو ذلك فانه ممتنع على انه غير جائز خلافا للباقلاني في الكذب
سهوا وتقريرها اي مسئلة العصمة في علم الكلام وحاصل الكلام في هذه المسئلة ان
العصمة اما ان تكون فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان تكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون
كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة مقرونة بكسر قلة والتطفيف بحبة او غير مقرونة كثمرة وهم بمعصية
وكل واحد اما ان تكون عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها فالاقسام خمسة وكل واحد اربعة
الاول فيما يتعلق بالتبليغ والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقصد المحرم كالكذب عمدا
او سهوا بعد البعثة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان بعضا
لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه ابو بكر الباقلاني سهوا زعما منه انه لا مدخل له في التصديق
المقصود بالمعجزة واما قبلها فمنعه العدلية عمدا لما فيه من النقض والتنفير عن الاتباع لهم
والاقتداء بهم الثاني فيما هو كفر وقد اجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها الا ان
الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر عليهم
انهم يقولون بجواز بعثة نبي يعلم الله انه يكفر بعد نبوته والامامية جوزوا اظهار الكفر تقية
عند خوف الهلاك وهو باطل لانه يفضي الى اخفاء الدعوة وترك تبليغ الرسالة لان اولى الاوقات
بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافق وكثرة المنافق الثالث في الكبائر غير الكفر ومن عدى الجمهور
من الامة يجوزونها بعد البعثة سهوا عند جميعهم وعمدا عند العدلية واما قبل البعثة فمالك
اكثر الاشاعرة وابو الهذيل من المعتزلة لا يمنع ان تصدر عنهم كبيرة لعدم دلالة المعجزة عليه ولا
حكم للعقل وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل البعثة لما فيها من التنفير المفوت
لمصلحة البعثة الرابع في الصغائر المنفرة والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكبائر الا ما
روي عن الجاحظ من تجويز صدورها عنهم سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتبهوا عنه
الخامس الصغائر التي لا توجب النفرة وهي التي لا خسة فيها والجمهور على جوازها قبل البعثة وبعدها
مطلقا ومنعتها الامامية مطلقا كغيرها من سائر المعاصي ووافقهم الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني وابو القاسم القشيري والقاضي عياض وابو السبكي ومنعها ابو علي الجبائي جرأة
وتعمد ما فيه من التنفير وسقوط المروة وانما يفعلونها تاويلا منهم واعتمادا لعدم القبح

الثالث فيما يتعلق به عمدا بعدها — الرابع فيما يتعلق به عمدا بعدها

لتمصر منهم في البطر او علط في طرقه ودلك سهوه تمرحون بها عن الجراه المنعه عليهم ووافقه
والد نا قدس الله روحه ومسحها البطام وجعفر بن مبشر بعد اسوى علم النبي الصبح او حمله
واما معلولها سهوا وعمله عمدا فعدرون لدلك هذا حاصل الخلاف في خطاء الانبياء عليهم
السلام واستفاح كل فريق مبسوط في الكتب الكلامية **مسئلة** اختلف في فعل الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم هل هو دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا ام لا وقبل الخوض
في الاحتجاج لابد من التطرق للمحل محل الخلاف لتوارد النفي والاثبات على محل واحد وهو قول
**ما كان من افعاله عليه السلام جبليا** اي لا يعلو بحلو جبلته دي الروح وطبيعته عمه كالقيام
والقعود والاكل والشرب **او** لم يكن جبليا ولكنه بيت كونه **مختصا به** كوجوب الوتر والتهجد
والمشاورة والسواك والاضحية وتحريم نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم والنكاح بلا مهر
وشهود والزيادة على اربع وتحريم خائنة الاعين ونزع لامته حتى يقاتل **او** لم يكن احدهما ولكنه
ثبت كونه **بيانا** لنص علمت حكمه وجوبا او ندبا او اباحة ويعرف كونه بيانا بالقول بوجوده
عني مناسككم وصلوا كما رايموني اصلي وبالقرينة مثل ان يقع الفعل بعد قول متصل الى
البيان كقطع يد السارق من الكوع دون المرفق والمكث بعد نزول قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وكالغسل للدم مع المرفق بعد نزول فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق **فواضح** ان الاول مباح له ولامته على السواء والثاني لا يشاركه فيه احد من امته
والثالث ان حكمه حكم المبين بلا خلاف فيها **وما عداه** اي ما عدا ما ذكر في الاقسام الثلاثة هو
المتنازع فيه فقول **ان وضح صفته** من وجوب او ندب او اباحة بنص او غيره من الادلة
والامارات **فاسه مثله** على المختار وهو قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقال الكرخي وغيره
بعضه مطلقا الا فيما خصه دليل **وقيل** امته مثله **في العبادات** خاصة دون غيرها من الاداب
ومحاسن العادات وهو قول ابي علي بن خلاد **وقيل** حكم ما علمت صفته كحكم قوله وفعله اي
في مجهول الصفة اربعة مذاهب الاول **الوجوب** اي الحمل عليه في حقه وحقنا وهو قول ابن شريح
والاصطخري وابن ابي هريرة وابي خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختيار السبكي **والثاني**
**الندب** وهو المروي عن الشافعي واختيار الجويني **والثالث الاباحة** وهو مذهب مالك **والرابع**
**الوقف** وهو اختيار جماعة من اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وعزاه
صاحب الفصول الى اكثر ائمتنا عليهم السلام ولابن الحاجب قول خامس وهو انه ان ظهر قصد القربة
فالندب والا فالاباحة وهو قريب من مذهب امامه **لنا** في الاحتجاج على ان امته مثله فيما علم
وجهه على الاطلاق **ان السلف** من الصحابة **كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته من**
**غير تخصيص باب دون باب** كتقبيل الحجر الاسود وقبله الصائم ووجوب الغسل للتقاء
الختانين وغيرها من الوقائع ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا **احتج القائلون بوجوب**
**مثل** فعله المجرد على الامة بوجوه منها قوله تعالى واتبعوه وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله بصيغة الامر والامر ظاهر في الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله
حتما كما ذكرتم فيكون واجبا وهو المطلوب **والجواب** لا نسلم ان معنى اتبعوه افعلوا مثل
فعله حتما كما ذكرتم بل معنى واتبعوه ونحوها مما يدل على الامر بالاتباع اما اتبعوه في فعله على وجهه

الذي فعله عليه من وجوب او ندب او اباحة او اتبعوه في قوله فقط بمعنى امتثلوا اوامره واتبعوها
في نواهيه او اتبعوه فيهما اي في القول والفعل وعلى المعاني الثلثة لا يجب فعل كل ما فعله صلى
الله عليه وآله وسلم اما اذا خصصناه بالفعل او عممناه فيهما فلان الاتباع في الفعل اما يجب لو علم
وجوبه ولا نزاع فيه واما اذا خصصناه بالقول فلانه خارج عن محل النزاع ومنها قوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا والامر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما اتانا وما اتاه فيكون
الاخذ به واجبا **والجواب** لا نسلم ان معنى **ما اتاكم** ما ذكر في الجواز ان يكون بمعنى اتاكم **امركم**
به وهو السابق الى الفهم **لما نهاكم** في قوله وما نهاكم عنه فانتهوا وقد من علو المرتبة في العصاة
ما لا يخفى ومنها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
والمعنى من كان يرجو الله واليوم الآخر فله في رسول الله اسوة حسنة وهو يستلزم بحكم عكس النقيض
من لم يكن له اسوة فهو لا يرجو الله والتأسي واجب لا يجوز تركه لوجوب ملزومه وحرمة لازم نقيضه
**والجواب** ان **اية التأسي** يعني **المماثلة** يعني ان معنى التأسي اتباع الفعل بما يماثل فعله عليه
السلام في الوجه فيتوقف اثبات الوجوب عليه وهو خلاف المفروض وما
ذكروه من الاحتجاج على وجوب التأسي يقول بوجوبه ولا نص يؤيده وبالاباحة ومنها ان
الصحابة لما احلموا في وجوب الغسل عند ايلاج قدر الحشفة من غير انزال بعث عمر الى عائشة
يسألها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاغتسلنا فاوجبوا الغسل
لمجرد فعله ولولا ان فعله واجب الاتباع لما ادعى المخالف ولما اجمع عليه **والجواب**
لا نسلم انحصار الغسل بمجرد فعله بل اما لان **قول عائشة مبني لانه الخاتمة** وهي قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فيكون غسله بيانا لكون التقاء الختانين موجبا له ولا نزاع في وجوب اتباع
مثل هذا الفعل لكون المبين به واجبا لقوله فاطهروا او لان قولها **مفهم للوجوب** بقرينة وهي
انهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه اعجب ام لا ولولا اشعار الجواب بالوجوب لما طابقها **احتج**
القائلون بندب بقية مثل فعله المجرد في حق الامة بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
**ولا دلالة** في الاية الكريمة **الا على الرجحان** لا سيما الا باحة بوصف الاسوة بالحسنة **والاصل عدم**
**الوجوب** ويعضده قوله تعالى لعلكم يعني الندب وهذا الاحتجاج **مردود بما تقدم** في
الجواب على من احتج بالاية على الوجوب **احتج القائلون بالاباحة** مثل فعله المجرد بان الاصل
في الافعال كلها الاباحة ورفع الحرج عن الفعل والترك الا ما دل دليل على نفيه ولا دليل عليه بل
دل الدليل على عدمه وذلك لان اسقاط **الحرج والكراهة من فعله** يعني لا نسلم ان الوجوب والندب
زيادة تلاد دليل لعلتهما على افعاله صلى الله عليه وآله وسلم وقلما عدا هاتين **احتج ابن**
**الحاجب** بانه ان ظهر قصد القربة ثبت الرجحان والمنع من الترك لا يكون الا بدليل والاصل عدمه
والرجحان لا مانع من الترك هو الندب وان لم يظهر قصد القربة فالجواز لعدم المعصية واسقاط
الوجوب والندب بالاصل **وقد يجاب** بان ظهور القربة يرجحها عن التجرد عن معرفة الوجه
الذي هو محل النزاع لان المريد لا يصون الا اذا ترجح الفعل على الترك وهو مع عدم المنع من الترك يحكم
الاصل عن الندب وما ذكرتم في القسم الثاني معارض بانه ان لم يظهر قصد القربة فالندب لان
صدوره عنه اغلب من المباح قطعا والحمل على الاغلب اولى من الحمل على النادر ولم يحمل على الوجوب

لانه اغلب منه ايضا ومع فرض الاستوا ينفي الوجوب بالاصل **مسئلة** **الفعلان**
**لا يتعارضان** اصلا لا بهما اما ان يتناقض احكامهما او لا ان لم يتناقض كان يكونا متماثلين كصلوة
الظهر في وقتين او مختلفين مع جواز اجتماعهما في وقت كالصوم والصلوة او لا مع جواز اجتماعهما في
وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفا في عدم التعارض لامكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت
كصوم في يوم معين واكل في اخر مثله ولا يتعارض ايضا لجواز كون الفعل واجبا في وقت وحراما
في اخر مع انه لا يكون رافعا ولا مبطلا لحكم الاخر اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان يدل
دليل على ان ما فعله عقب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او على الامة فانه اذا ترك الفعل او ترك الاكل
على تاركه من غير عذر كان تركه دليلا على نسخ حكم دليل التكرار او تخصيصه بشروطها لا نسخ حكم الفعل
الرسول صلى الله عليه والرسل ولا تخصيصه لعدم اقتضاء التكرار واستحالة رفع حكم قد وجب
**نعم قد يطلق النسخ** والتخصيص على فعله صلى الله عليه واله وسلم اذا زال التعبد
بمثله عنه او عن الامة نصا او كلا بحوز او توسعا **فان كان معه** اي مع فعله صلى الله عليه
واله وسلم **قول** يخالفه انقسم الكلام في هذه المسئلة باعتبار ما يدل على تكرير الفعل وعلى تاسي الامة
به الى اربعة اقسام نجمعها قوله **فاما ان لا يدل** اي لا يقع دليل **على تكرير** للفعل في حقه **ولا على**
**تاس** للامة به صلى الله عليه واله وسلم وهذا هو القسم الاول **او يدل عليهما** اي على التكرير في حقه
وتاسي الامة به وهذا هو القسم الثاني **او يدل على احدهما** اما التكرير في حقه فقط او تاسي الامة به
فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع وفي كل قسم اما ان يكون القول خاصا به صلى الله عليه
واله وسلم او خاصا بالامة او شاملا له وللامة فصار كل قسم ثلاثة وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم
الفعل او تاخره او لا يعلم شيء منهما فصار كل قسم تسعة وقد استوفاها المتن **الاول** من الاقسام
الاربعة قد عرفت ان القول اما خاص به او شامل او عام فاصناف الاول ثلاثة اولها **القول الخاص**
**به عليه السلام** وهو اما ان يعلم تقدمه او تاخره او يجهل التاريخ كما عرفت **لا يتعارض** الفعل حال
كونه **متاخرا** اي معلوم التاخر كان يفعل فعلا ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل وذلك لان الفعل لا
حكم له فيما يعتبر وقته اذ الغرض عدم التكرار **فان كان تقدم** القول كان يقول لا يجوز لي ان افعل كذا
مطلقا او في وقت معين ثم يفعله مطلقا او في ذلك الوقت **فالفعل ناسخ** لحكم القول **مع التمكن**
وذلك بان يفعله بعد مضي وقت من المطلق او المعين يمكن من امتثال القول فيه **والا امتنع**
بعدم القول مع فرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتثال بما يجي في باب النسخ ان شا
الله تعالى وفيه خلاف الاشاعرة **فان جهل التاريخ** للقول والفعل فلم يدر ايهما المتقدم ففي المسئلة
ثلاثة اقوال احدها وجوب العمل بالقول في حقه صلى الله عليه واله وسلم وتاسيها وجوب العمل بالفعل
وثالثها التوقف والسكوت عن الحكم باحدهما الى ان يظهر دليل التاريخ واليها
الاشارة بقوله **فالثلاثة والمختار** منها **القول** حكما بعدم الفعل **نعم للنسخ** لا يقع التعارض
المقتضي لنسخ احدهما والنسخ خلاف الاصل ولان القول يمتنع تقديمه على بعض التقادير والحمل
على الجائز كل تقدير اولى من الحمل على ما يجوز على بعض ويمتنع على بعض **وثانيها** القول الخاص **بنا**
امة محمد صلى الله عليه واله وسلم **لا يتعارض فعله** صلى الله عليه واله وسلم سوا تقدم او تاخر اذ الغرض عدم
وجوب التاسي فلا تعلق للفعل بالامة **وثالثها** القول **العام** له ولامته وهو اما ان يجهل

والقائلون بالثلاثة اقسام لتتم الاربعة هو الاعتقاد ولا مدخل بتعلق بالامة بل هو متعلق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم

تطريق

تطريق التخصيص عليه وعليهم او تطريق الظهور ان كان تطريق التخصيص فالحكم في تاخر الفعل
وتقدمه وجهل التاريخ **كما تقدم** في القول الخاص به من التفصيل وفي الخاص بامته من عدم التعارض
وان كان تطريق الظهور فقد اشار الى حكمه بقوله **الا ظاهرا فيه** صلى الله عليه واله وسلم **فالفعل**
**المتاخر بالتراخي مخصص** لعموم القول واما تاخره مع التراخي فسيجي لما يجي من منع تاخر البيان
عن وقت الحاجة ان شا الله تعالى واما اذا تقدم الفعل فلا تعارض اذ الغرض عدم التكرار فلا حكم
للفعل فيما تقدم وقته وان جهل التاريخ فقد اشار الى الثلاثة الاقوال والمختار القول للزوم التخصيص
او النسخ وكلاهما خلاف الاصل واختار صاحب المحصول القول حيث تناوله تطريق التخصيص
والوقف حيث تناوله تطريق الظهور ولم يبين الفرق بينهما وجها **الثاني** من الاقسام الاربعة
**المتاخر** من القول والفعل **ناسخ** للاخر ان كان تاخره **مع التمكن** وهذا في القول **الخاص به** صلى
الله عليه واله وسلم اما اذا كان المتاخر الفعل فهو ناسخ للقول حقه واما اذا كان المتاخر القول
فالنسخ بالنسبة له لدليل التكرار في حقه وبالنسبة الى الفعل على جهة الجواز لمانع عدم التمكن فلا
يقع منه صلى الله عليه واله وسلم لانه اما ان تاخر الفعل او تقدم الله تاخره وهو معصوم لحالة القول
والنسخ حينئذ بدا وان تقدم كان القول حينئذ عبثا او بدا لزوم حكم دليل التكرار خلافا للاشعرية
في ذلك كله **ولا تعارض** بين القول الخاص به صلى الله عليه واله وسلم والفعل المدلول على تاسي الامة به
**في حقنا** وهو ظاهر **فان جهل** المتقدم من القول والفعل فيه الثلاثة الاقوال التي تقدمت
واليها اشار مع بيان المختار منها بقوله **فالوقف** وذلك **للاحتمال** ولا وجه للترجيح لان النسخ
حاصل على التقديرين **وثانيها** القول الخاص **بامته** محمد صلى الله عليه واله وسلم وهو **مثله** اي
مثل الصنف الاول ومشبه له في احكامه الا مع جهل التاريخ فسنذكر حكمه ان شا الله تعالى
وتحقيق المسئلة ان المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن اما اذا تاخر الفعل وهو مع
دليل التاسي ناسخ للقول حقه واما اذا تاخر القول فالنسخ بالنسبة له لدليل التاسي وبالنسبة
الى الفعل على جهة الجواز واما مع عدم التمكن فلا منع لانه ان تاخر الفعل فدليل التاسي عبث
او بدا وان تاخر القول وهو كذلك ايضا لزم وقوعه حكم دليل التاسي والكل غير جائز ولا تعارض بين
القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تاسي الامة به في حقه صلى الله عليه واله وسلم **فان جهل**
**المتقدم فالقول** هو المختار لوجوه منها قوله **لاستقلاله** في الدلالة على تقدير حكمه الينا فلا
يحتاج فيها الى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله **وعمومه** لانه يدل
على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود المحسوس فيكون
فائدته اقل ومنها قوله **والاتفاق على دلالته** بخلاف الفعل فان من الناس من يقول ان الافعال
لا يستدل بها ولا يكون بيانا والمتفق عليه اولى بالاعتبار ومنها قوله **وابطاله بالكلية لو عمل**
**بالفعل** وذلك لان القول مختص بالامة فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه البتة بخلاف العكس لان
العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة دون النبي صلى الله عليه واله وسلم والجمع بينهما ولو
بوجه اولى من ابطال احدهما بالكلية **وقيل الفعل** اولى في العمل به من القول **اذ يبين به القول** مثل
صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم بيانا لاتيان الصلوة والحج والمبين للشيء اكد في الدلالة

من ذلك الشيء كخطوط الهندسة وغيرها فان من رام التعليم واراد المبالغة في ايصال ما يقوله الى فهم
المتعلم استعان بالاشارة والتخطيط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل اقوى دلالة لما كان كذلك
ورد لمنع كون المبين للشيء اكد في الدلالة من ذلك الشيء وعاينه ما ذكرتموه انه وجد البيان بالفعل
وقد وجد البيان بالقول ايضا ورجح بان البيان بالقول اكثر وان غالب مستند الاحكام
الاقوال لا الافعال ولو سلم التساوي بينهما رجح القول بما ذكر من الوجوه الاربعة لسلامته
عن المعارض وان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فعدم دليل من جنس اخر على وفق
احدهما مرجح له وقيل المختار الوقف لان كل واحد منهما مجوز تقدمه فيكون منسوخا وتأخره
فيكون ناسخا فيمتنع ان يتوقف دفعا للتحكم كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه وآله وسلم
والقول بالوقف هنا ضعيف للتعبد بالعمل بالقول او الفعل وفي التوقف هنا ابطال العمل
ونفي التعبد بخلاف التوقف في حق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم تعبده بانه وثالثها
الكلام وفي العام له صلى الله عليه وآله وسلم ولامته وهو منسوخ او محتمل تاريخ كهذا اي هو
كالصيغة العربية وهو حيث كان القول مخصصا بالامة في احكام المسح وجهل التاريخ لا في نفي
التعارض وتفصيل ذلك ان المتأخرين القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن الى
اخر ما ذكر هناك سواء تناوله القول تعريف الطهور او التخصيص مطلقا لا يقال اذا
تناوله تعريف الطهور بلا تراخ فمعلله صلى الله عليه وآله وسلم مخصص للعموم وسواء تقدم
او تأخر او قارن كما مر ان شاء الله تعالى في مسئلة بناء العام على الخاص لانه يقال يستلزم ان يكون
المتأخر من العام ودليل التأسي عينا او بدلا فيمكن ذلك في صورة تأخره وهي ان يطول تأخر
تأخر دليل التأسي عن الفعل والدليل العام فيكون الفعل مخصصا ودليل التأسي ناسخا وان
المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه المرجحة له لكن بتقدير الوجه الرابع ههنا
ادق لان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه هنا لا هناك ولكنه لا يبطله بالكلية
لانه لا يبطل ما قد وقع من الافعال قبله وبعض المتأخرين ذهب في هذا الطرف الى التوقف في
حقه وترجيح القول في حق الامة الثالث من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار
في حقه دون وجوب التأسي به ثلاثة اصناف احدها القول الخاص بنا وهو لا يعارض
فعله صلى الله عليه وآله وسلم لعدم تعلق الفعل بالامة والاخران القول الخاص به صلى الله عليه
وآله وسلم والعام له ولامته يتضافه والكلام فيهما كاول اصناف القسم الثاني في جمع
الاحكام بقي الكلام في العام له تعريف الطهور وهو انه لا تعارض بين القول والفعل في حق
الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم واما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فالمختار ان الفعل
مخصص للقول العام سواء تقدم او تأخر الا في صورة واحدة وهي تأخر الفعل عن وقت العمل
بالقول وذهب كثير من اصحابنا الى ان المتأخر المتراخي منهما ناسخ للاخر وان جهل التاريخ رجح
القول بتخصيص الفعل لعموم القول لانه اغلب من المسح واهون ولكون المسح انما يتجه على
المختار على تقدير واحد بخلاف التخصيص وسمي لهذا زيادة تخصيص ومثلة بناء العام على
الخاص ان شاء الله تعالى الرابع من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على تأسي الامة به دون
التكرار ثلاثة اصناف احدها القول الخاص به وحكمه كاول اصناف القسم الاول والاخران

وهما الخاص بنا والعام له الحكم فيهما انه لا يعارض في حقه القول الخاص بنا الفعل مطلقا سواء تقدم
او تأخر وهو ظاهر وكذلك القول العام له ولامته لا يعارض في حقه الفعل ان تأخر لان الغرض عدم
تكرر الفعل وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم مرة وان تقدم فكاول الاول اي فالكلام فيه في حقه
صلى الله عليه وآله وسلم كاول اصناف القسم الاول في تنسيخ الفعل له مع التراخي والاسبق سواء كان بنا
فيه او لا لا يقال يكون الفعل مع عدم التراخي مخصصا له صلى الله عليه وآله وسلم القول اذا كان تناوله له بتعريف
الطهور لانه يقال قد صار الفعل مع دليل التأسي متراخيا عن الفعل جاز ان يكون الفعل في حقه
مخصصا ودليل التأسي في حقنا ناسخا وحكم الخاص بنا والعام في حقنا ان المتأخر من القول
والفعل ناسخ للاخر مع التمكن والا اسبق كما سبق وهذا المانع اذا كان المتأخر من قوله او فعله
قبل صدور الفعل المطابق للسابق منهما من الامة وذلك بان يكون الوقت موسعا واما بعده
اي بعد الفعل من الامة فالحكم انه لا يعارض في حقهم سواء تأخر القول او الفعل اذ الفعل بعد عدم
دليل التكرار فلا يثبت الفعل على وفق الدليل الا مرة وقد وجد فلا ينسخ فان جهل المتأخر
فالقول هو المختار من المذاهب الثلاثة لما تقدم من الوجوه المرجحة له على الفعل مسئلة
في بيان حجية تقرير النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والخلاف فيها وللبحث اولا محل النزاع فنقول اذا
علم الرسول عليه السلام بفعل صدر عن مكلف سواء فعله بين يديه او لا فلا يخلو اما ان يكون مما
يعلم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبان الانكار لا ينفع في الحال او لا ان علم
انكاره له وذلك كما في الصبي كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وان لم يعلم انكاره
له من قبل فلم ينكره مع وقوعه من المكلف فان لم يكن قادرا على الانكار فلا اثر لسكوته ايضا بالاتفاق
وان كان قادرا فانه اي ترك الانكار منه صلى الله عليه وآله وسلم له ذلك الفعل يدل على جوازه اي جواز ذلك
الفعل من فاعله مطلقا ومن غيره ايضا اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة على المختار سواء
سبق ذلك الفعل تحريم له ام لا ولكنه ان سبق تحريم له فنسخ اي فالتقرير نسخ لذلك المحرم خصوصا
او عموما وذهب قوم الى ان الحكم المذكور مختص بالفاعل وحده واخرون الى ان تقريره لا يدل
على شيء من الجواز والنسخ والحجة لنا على الجواز انه يجب ان يكون كذلك والا لزم
ارتكاب محرم من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهو تقريره على المحرم والتقرير على المحرم محرم واللازم
باطل وان فرض كونه من الصغائر لعصمته صلى الله عليه وآله وسلم عما يتعلق بالاحكام من المعاصي مطلقا
كما سبق هذا اذا لم ينكر ولم يستنكر وان استنكر بدا وضح اي وهو اوضح في الدلالة على الجواز
ونعما اي ترك الانكار والاستنكار فنسكر الشافعي في القيافة اي في اثبات كونها مستند الاثبات
ومسلكا حقا في ذلك وهي الاهتداء الذي يقال قاف الاثر قيافة اذا اهتدى له والقافة جمع القائف
وهو من يعرف الاثار وجعلها مصدرا كالقيافة علما مشهورا فتنكر الشافعي
رضي الله عنه قصة المجزز المدلجي روي انه مر زيد بن حارثة واسامة وقد نائما في قطيفة
وغطيا رؤسهما وبدت اقدامهما فلما راى ذلك قال هذه الاقدام بعضها من بعض فلما ادركت
القصة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم سر بذلك سرورا عظيما وسبب ان اسامة كان اسود وزيدا
كان ابيض وكان المنافقون يتعرضون للطعن في نسب اسامة فلما الحقه المجزز المدلجي بزيد
سر عليه السلام بذلك ودخل على عائشة واشار بوجهه ببرق من الفرح فقالت عائشة يا رسول الله

انت احق بقول الهذلي فاذا نظرت الى اسره وجهه برقت كبرق العارض المتهلل فقال لها الم تري
الى مجزز كيف مر على اسامه وزيد وعلى رؤسهما القطيفة ورد على الشافعي بان ترك الانكار لا يسلم انه لكون
الطريق التي استند اليها المدلجي في قوله المحق حقا بل لموافقة الحق في القول دون الطريق اذ الشرع
كان حاكما بالحاق اسامة بزيد فصار كما قال فاسق هذه الدار لعلان يعزوها الى مالكها وبده تامة
عليها فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكما بالقول المستقر في محل النزاع والاحتياج الى
اقامة البينات ولا يسلم ان الاستبشار الحاصل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حين بلغه قول
المدلجي لاجل حقيته طريقة اذ المعلوم انه لالزام الخصم لان رجوع العرب الى اقوال القافة معلوم لا
ينكر فلما اتى المدلجي وهو قافة نفرهم بما يكن يسرهم ما يساهم **واجيب عنهما** بان ترك انكاره
عليه السلام واستبشاره كما بد لان على حقيته المقرب بد لان على حقيته طريقة ثبوته اذ لا يجوز
له ترك الانكار على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق ولا الاستبشار به لايهام جوازه جواز
طريقه لا يسع له جواز التي دون طريقه واذا لم ينكر على قول المدلجي بل استبشر به دل على حقيته
طريقه وهو القافة **وقيل** بان قول المدلجي قد عرف جمعية المسلمين من غير طريق
المقرب فلم يكن سكوته صلى الله عليه وآله وسلم واستبشاره لاثبات حكم حتى يلزم من اثباته ايهام
جواز طريقه بل لالزام منافقي العرب وادحاض مقالتهم وطعنهم في الدين واهله بما لا يسكتهم
سواه **ولا يلزم انكارها** اي الصافة **لظهور انها ليست طريقا** شرعيه ويدل على ذلك انها لو كانت
طريقا لما سكت عنها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع تكرر غمز المنافقين في نسب اسامة ورد
وقصدهم بذلك اذاه صلى الله عليه وآله وسلم ويكذبه في الحاق اسامة بزيد ولطلبها اشد
الطلب ولما سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة اليها علم انها ليست طريقا شرعيه فلم يجب
انكارها وحكم مجزز في قيافته كحكم كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
منكر له على الاجمال لما اشتهر في امانته من سعيه طرف المشركين وبعده عن متابعتهم وعلو شانه من تنزل
طوائفهم وتتبع اثارهم

## المقصد الثالث في الاجماع

في اللغة العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم ويقطع بالنية والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع
القوم على كذا اي اتفقوا عليه **وهو** في اصطلاح اهل الشرع نوعان **عام** للامة **وخاص** بعضها
**الاول اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعده في عصر على امر** فيدخل اتفاق
المجتهدين تشمل اتفاقهم اعتقادا وقولا وفعلا وسكوتا وتقريرا ويخرج المقلد اذ لا يعتبر على
الاصح مخالفته ولا موافقته وقوله من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم يخرج المجتهدين من ارباب الشرائع
السابقة واما الامة فهي استرابطة احلاف تطلع عليه وبيانه ان شاء الله تعالى وقوله بعده
يخرج اتفاقهم في عصره لانه ان وافقهم فالحجة قوله او تقريره وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم دونه
وقوله في عصر يعني اي عصر فيدخل فيه اتفاق مجتهدي كل عصر ولو لم يذكر لاوهم انه لا يعتبر
الا باتفاق مجتهدي كل الاعصار الى يوم القيمة لعموم لفظ المجتهدين ويفهم منه ما هو المختار
من عدم اشتراط انقراض العصر وجواز انعقاده بعد الخلاف كما يجيء ان شاء الله تعالى وقوله
على امر يشمل الديني كالصلوة والزكوة والدنيوي كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعية والعقلي

قال ابن القيم في هديه فتح النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح بعينها فقال يا رسول الله عن ان جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء فلما جاءت به على الشبه الذي رميت به قال لولا الايمان لكان لي ولها شان وهذا الاعتبار للشبه وجوه بين اتفاقه لهن وقد اطال البحث فيه راجعه في مباحث القيافة وما يتعلق به ذكر

الذي لا

الذي لا يتوقف صحته عليه والاول مسموع عليه والاخران محل خلاف فيهما وسيجيء بيان ذلك ان شاء
الله تعالى **والنوع الثاني** من نوعي الاجماع هو **الاتفاق من العترة وكذلك** اي كالنوع الاول فهو
اتفاق المجتهدين من عترة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعده في عصر على امر **والمراد بالعترة**
الذين قولهم حجة علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان منسوبا الى الحسنين في كل عصر
**فان قيل** ذكر اهل اللغة ان العترة نسل الرجل ورهطه وعشيرته الادنون وهو لا يصلح
تخصيص عترة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمن ذكرتم **قلنا** سيأتي في الاستدلال على
حجية اجماعهم ما يدل على ان المراد بعترته صلى الله عليه وعلى آله وسلم اهل بيته وان عليا عليه السلام
منهم **مسئلة** في بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيها من الخلاف اما ثبوته فاعلم
ان الاصوليين اختلفوا في امكان اتفاق المجتهدين على حكم واحد عن معلوم بالضرورة فذهب
الجمهور الى امكانه والاقلون كالنظام وبعض الروافض الى امتناعه واليه اشار بقوله **فهل محال**
واحتجوا اولا بان اتفاقهم على حكم فرع على تشابههم في نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع **لانتشارهم**
في مشارق الارض ومغاربها **فيمتنع نقل الحكم اليهم عادة** واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف
على المحال محال **ورد** بما احتجوا به **بالمنع** اي لا نسلم ان الانتشار يمنع النقل عادة اما منع ذلك
عادة فمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب وليس كذلك **لجدهم** في الطلب **وبحثهم** عن
الادلة والاحكام وايضا لا نسلم ان اتفاقهم في نفس الامر فرع تشابههم في نقل الحكم اليهم لامكان
الاتفاق بدون النقل المذكور بعلمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور وهو عين النزاع **قيل** في
الاحتجاج على امتناعه ثانيا بانه لو وقع لكان عن مستند لما يجيء ان شاء الله تعالى وحينئذ **مستنده**
**اما قاطع فيجب نقله عادة** لان العادة تحيل عدم نقله لتوفر الدواعي على نقله واستحالة تواطؤ
الجمع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما لم ينقل علم انه لم يوجد **او ظني فيمتنع الاتفاق**
**عليه عادة** لاختلاف القرائح وتباين الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على كل نوع من الطعام معين في
وقت واحد ولا ثالث للقطعي والظني بالاتفاق **ورد بالمنع** لما ذكر في الطرفين فلا نسلم وجوب
نقل المستند القاطع عادة **اذ قد يستغنى به** اي بالاجماع **عن نقل القاطع** لانه اقوى منه لعدم
احتماله النسخ بالذات ولارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الاول **ولا نسلم امتناع الاتفاق عن الظني**
عادة **اذ قد يكون الظني جليا** فيتوافق القرائح فيحصل الاتفاق والتباين على اكل الطعام معين
في وقت واحد بعيد لعدم الصارف ثمة بخلاف ما نحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة ولما
العلم به فالقائلون بامكان انعقاده احتجوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون
**وقيل بل يمتنع العلم به** عادة وهو مروي عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه انه قال من ادعى وجود
الاجماع فهو كاذب وذلك **لانتشارهم** في الاقطار فلا يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب
انه حكم في المسئلة المعينة بالحكم المعين **او حقا بعصرهم** بحيث لا يعلم وجوده البتة وهذا وما
قبله معلوم فان من انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم
**او رجوعهم** اي رجوع بعضهم عما افتى به **قبل فتوى الاخر** فيبطل انعقاد الاجماع **او عود لكل مما**
يمنع العلم بوقوعه كانقطاع بعضهم عن الناس بعد العلم بوجوده فلا يعلم له خبر او تجهيله فلا يعرف
كونه مجتهدا مع كونه في نفس الامر كذلك او كذبه فيما افتى به لعذر تقية او انسيان سها او فوقهما

او عمر دلك وبحوه واحد مما ذكرناه منع من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف يحصل بعضها
قلنا في الجواب عما ذكروه هذا الاحتجاج **شكيك** لانه مصادم للضروره **فانا نعلم من السلف**
**الاجماع على تقديم** الدليل **القاطع على** الدليل **المظنون** وعلى ان المنكر لا يعتد له وقد اجيب
عنه بان هذه الاحتمالات مستبعده في ايام الصحابه لانهم كانوا قليلين محصورين مجتمعين في
الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه واما نقله القائلون بامكان
معرفته احتملوا في امكان نقله والاكثرون على جوازه **وقيل** بل **يمنع نقله** الى من يحتج به عادة
**اذ الاحاد لا يفيد** القطع المطلوب حصوله من الاجماع **ومعنى التواتر** اذ لا طريق للقطع عدمها
**والتواتر يفيد** حصوله لوجوب استواء الطرفين والواسطة بل العاده تحيل مشاهده اهل التواتر
لكل واحد من المجتهدين شرقا وغربا والسماع منهم والنقل عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقه بعد
طبقه الى ان يصل الينا **وهو اي هذا الاحتجاج ايضا شكيك** لمصادمته الضروره اذ نعلم قطعا
من الصحابه والتابعين بالتواتر الذي لا يشهد فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون وعلى ان
المنكر لا يعتد له **على انه يكتفى** في نقل الاجماع بالاحاد **ولا يشترط في نقله على الاصح** واشترطه
الغزالي وبعض الحنفيه لنا انه **كالسنه** ومنها ظني الدلاله وظني الدلاله منها المنقول احاد
يجب العمل به قطعا فالاجماع القطعي الدلاله المنقول كذلك اولى في وجوب العمل به لان الاول ظني
واحتمال الضرر في مخالفه المقطوع اكثر من احتماله في مخالفه المظنون فاذا ثبت وجوب العمل
بالمظنون دلاله وسند اقتضوه بالمقطوع دلاله اولى واما الظني من الاجماع فكالسنه سواء قالوا
بعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد فلا يعتد ظنا قلنا ممنوع بل وجب ان
الظن من نقل احاد التابعين لاجماعات الصحابه واقع قطعا كوجوب انه من تعلمهم للاخبار **مسئله**
**وهو حجه** سر عند عند اكثر المسلمين خلافا للنظام وبعض الخوارج والامامية وان حكي عنهم الوفاق
على كونه حجه فليس لكونه اجماعا بل لاستماله على قول الامام المعصوم والادله على حجيته كثيره من
الكتاب والسنه والمعقول وقد اسقطنا في هذا الكتاب ما ذكروه من الادله المعقول لما يرد
عليها من الاسئله التي لا تندفع الا بتكلف وذكرنا ما هو معتمد عليه من الادله النقليه فقلنا
هو حجه **لقوله** تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى **ويتبع غير سبيل المؤمنين**
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا **وجه الدلاله** ان الله سبحانه وتعالى جمع
**بين المشاقه** للرسول صلى الله عليه وآله وسلم **واتباع غير سبيلهم** اي المؤمنين **في الوعيد** حيث
قال نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فيلزم ان يكون غير سبيل المؤمنين محرما والا لم يجمع بينه وبين
المحرم الذي هو المشاقه في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بان يقول مثلا ان
زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم غير اتباع سبيلهم وجب اتباع سبيلهم اذ لا واسطه بينهما
ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجه لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول
او الفعل او الاعتقاد **وهو اي هذا الاحتجاج** المأخوذ من هذه الايه الكريمه **ظني** لانه معترض
عليه بوجوه كثيره منها الاول ان الايه تدل على بعض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل
سبيل المؤمنين وسلم التمسك بالدليل لا الاجماع فلا يجب التمسك بالاجماع **وتوضيحه** ان التمسك
في اللغه الطريق فاطلاقه على الدليل اولى واقرب من اطلاقه على الاتفاق لمشاركته الطريق في الايصال

ومنها



ومنها ان مطلوب الايه تحريم اتباع غير سبيلهم وهو لا يستلزم وجوب اتباعهم لثبوت الواسطه
وهي ترك الاتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم واقواها قوله **لاحتمال التخصيص** لجواز ان يريد بسبيلهم
في مطاوعه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وترك مشاقته او في مناصرته او في الاتي به في الاعمال
او فيما به صار واموسين وهو الايمان بالله ورسوله واذا قام الاحتمال كان عائدا الطهور والتمسك بالظاهر
اما بسبب الاجماع لان غيره من ادله التمسك لا يخلو عن قدح فلو اثبت حجيه الاجماع به لزم الدور
وايضا اثبات الاصل الكلي بدليل ظني لا يجوز **ومن الادله المعتمده** في اثبات حجه الاجماع
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امه وسطا لتكونوا شهداء على الناس **وتقريره** ان الله سبحانه وتعالى
عدل هذه الامه لانه تعالى جعلهم وسطا وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء اعدله ولانه تعالى علل
ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد ان يكون عدلا وهذا التعليل للامه وان لزم منه تعديل كل فرد
منها لكون تعديله عن واجب مستلزما لنفسه عن الكل فيجب العمل بالضروره بخلافه فيعتبر تعديلهم فيما
يجمعون عليه وحينئذ يجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا **واعترض** بان العدالة فعل العبد
لانها عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المحرمات والوسط فعل الله تعالى لقوله جعلناكم امه وسطا
فيكون الوسط غير العدالة لان المعدل لا يجعل الرجل عدلا بل يخبر عن عدالته ولو سلم فالمراد تعديلهم
لشهادتهم على الناس يوم القيامه بان الانبياء عليهم السلام بلغوهم الرساله كما نص عليه اكثر المفسرين
وعدالة الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهاده لا قبلها فيكون الامه عدولا في الاخره لا في الدنيا ولو سلم
فالخطاب في جعلناكم للموجودين عند نزول الايه لان خطاب من لم يوجد محال فالايه تدل على ان
اجماع اولئك حق لكنا لا نعلم تقاء جميعهم باعيانهم الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا يثبت
حجيه الاجماع سلمنا لكن المراد بالعدالة اجتناب المحرمات الكبائر فقط فيحتمل ان الذي اجمعوا
عليه خطا لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في عدالتهم سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا دلاله في
الايه على وجوب الاتباع والمجتهد لا يلزم ان يتبع كلما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع
مجتهدا اخر وان قلنا ان كل مجتهد مصيب **ومن الادله** على كون الاجماع حجه وهو الدليل المعول
عليه ما تواتر معناه عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحصل العلم به من عصمه جماعه هذه الامه عن
الخطا وان الحق لا يخرج عنها الى يوم القيامه في ذلك **قوله** عليه السلام **لن تجتمع امتي** على الضلاله ابدا
فعليكم بالجماعه فان يد الله على الجماعه اخرجه الطبراني في الكبير عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
**لن تزال** طائفه من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي امر الله رواه
الروياني وابن عساكر عن عمران بن حصين وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **يحمل هذا العلم** من كل خلف
عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين رواه زيد بن علي عليه السلام
في مجموعه عن ابائه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **من**
**فارق الجماعه** شبرا فقد خلع ربقه الاسلام من عنقه اخرجه احمد بن حنبل وابو داود والحاكم في
مستدركه عن ابي ذر رضي الله عنه **ونحوه** اي نحو ما ذكرناه من الاحاديث الوارده في ذلك ما اخرجه
ابو داود عن ابي مالك الاشعري عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان الله تعالى اجاركم من ثلاث خلال
ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلاله
وان ابي عاصم عن انس انه صلى الله عليه وآله وسلم قال ان الله قد اجار امتي ان تجتمع على ضلاله والترمذي

عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تجتمع امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة من شذ شذ
الى النار وابن ماجه عن ابي هريرة انه قال صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي قوامة على
امر الله لا يضرها من خالفها والحاكم في مستدركه عن عمر انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة
من امتي ظاهرين على الحق حتى يقوم الساعة **واخرج** ايضا عن عمر انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال
هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى يقوم الساعة والبخاري ومسلم عن المغيرة
انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين حتى يأتيهم امر الله وهم ظاهرون
ومسلم والترمذي وابن ماجه عن ثوبان عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال طائفة من امتي
ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي امر الله وهم كذلك ومسلم عن عقبة بن عامر انه صلى الله عليه
وآله وسلم قال لا تزال عصابة من امتي يقاتلون على امر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى
يأتيهم الساعة وهم على ذلك واحمد في مسنده وابو داود والحاكم في مستدركه عن عمران بن حصين
انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى
يقاتل آخرهم الدجال واحمد وابن جرير عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال
هذه الامة عصابة على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتيهم امر الله وهم على ذلك ومسلم عن جابر بن سمرة
عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عنه عصابة من المسلمين حتى تقوم
الساعة وابن عساكر عن جابر وابن قانع وابن عساكر وابن حبان عن معاذة عن انس انه صلى الله
عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة وابو داود الطيالسي
وعبد بن حميد عن زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على
الحق حتى يأتي امر الله واحمد بن حنبل عن زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال طائفة
من امتي على الحق ظاهرين وابو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال
طائفة من امتي على الحق منصورين حتى يأتي امر الله والطبراني في الكبير عن جابر بن سمرة عنه صلى الله عليه
وآله وسلم انه قال لا يبرح هذا الدين قائما يقاتل عنه عصابة من المسلمين حتى يقوم الساعة **واخرج**
ايضا عن معاوية عن زيد بن ارقم لا تزال اناس من امتي على الحق حتى يأتيهم امر الله والبخاري ومسلم واحمد
عن معوية عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال طائفة من امتي قائمة بامر الله لا يضرهم من خذلهم
ولا من خالفهم حتى يأتي امر الله وهم ظاهرون على الناس ومسلم واحمد عن جابر عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم
صل بنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امير تكرمة لهذه الامة والترمذي عن ابن عباس عنه صلى
الله عليه وآله وسلم انه قال يد الله على الجماعة وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين واربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة
ولن يجمع الله عز وجل امتي الا على هدى واخرج احمد عن رجل عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
ايها الناس عليكم بالجماعة واياكم والفرقة واخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير عن ابن عمر والطبراني
والحاكم ايضا عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا يجمع الله عز وجل امر امتي على ضلالة
ايد الله اتبعوا السواد الاعظم يد الله على الجماعة من شذ شذ في النار واخرج الطبراني في
الكبير عن عمر فجه عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال يد الله على الجماعة والشيطان مع من خالف الجماعة

يركض



يركض واخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من فارق المسلمين
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن مات وليس عليه امام ممتنة مسته جاهلية واخرج
الحاكم في مستدركه عن معوية عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من فارق الجماعة شبرا فارق الاسلام
والنسائي وابن حبان في صحيحه عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال سيكون بعدي هنات وهنات فمن
رأيتموه يفارق الجماعة او يريد ان يفرق امر امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم كائنا من كان فاقتلوه
فان يد الله على الجماعة وان الشيطان مع من فارق الجماعة يركض وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغا عظيما
**احتج** المخالفون بوجوه **فالوا** اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا
يرجع في تبيان الاحكام الا الله والاجماع غيره وقالوا ثانيا وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول فلا مرد غير الكتاب والسنة **الجواب عن الاول** لا نسلم ان المراد ما ذكروه
لان كون القرآن تبيانا لكل شيء لا ينافي كون غيره تبيانا لبعض الاشياء او لكلها والا لزم ان لا يكون السنة
دليلا يعني ما ذكروه والحصر لا يقول به **واعترض** بان تبيان المبين محال فيحمل الثاني **واجيب**
بان كل واحد يكون تبيانا على سبيل البدل فلا يلزم تبيان المبين والا امتنع العمل بالسنة والحق
ان الادلة الشرعية كلها معرفات مبينات للاحكام الشرعية ولا امتناع في اجتماع المعرفات والمبينات
على مبين واحد واما الممتنع اجتماع العلل المؤثرة الحقيقية المستقلة على معلول واحد بالشخص
**وعن الثاني** بان الرد الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة لوجوب كون الاجماع مردودا اليها
لكونهما سندين فهما اصلان له وبان الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ولا نزاع
فيما اجمع عليه وان سلم ما ذكروه في الآية كان عاما والظاهر لا يقاوم القاطع **مسألة**
في ذكر الخلاف في اجماع العترة وادلة المرتضى فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري
وغيرهم ومن وافقه على العامي عند الجبائي **واجماع العترة حجة** والاكثرون على انه ليس بحجة والمختار
هو الاول لما عليه من الادلة من الكتاب والسنة المتواترة اما الكتاب فقوله **تعالى**
**ليذهب عنكم** الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه الدلالة انه تعالى اخبر مؤكدا بالجملة
بارادته اذهاب الرجس عن اهل البيت وتطهيرهم تطهيرا تاما وما يريده الله تعالى من افعاله واقع
قطعا فثبت ذهاب الرجس عنهم وطهارتهم عنه الطهارة التامة والرجس المطهرون عنه ليس
الا ما استحبث من الاقوال والافعال ويستحق عليه الذم والعقاب لان معناه المستقذر لا يخلو عنه
احد منهم وليس المراد اذهابه عن كل فرد لان المعلوم خلافه فتعين ان المقصود اذهابه عن جماعتهم
وهو المطلوب وليس المراد باهل البيت ازواجه لانه صلى الله عليه وآله وسلم قد بين المراد به في احاديث
كثيرة بالغة حد التواتر على ان اهل البيت اذا اضيف الى البيت لم يتبادر منه الازواج **فان قيل**
قد جاء في بعض الاحاديث ما يقتضي دخول نسائه في اهل بيته مثل قوله جوابا لام سلمة في قولها اما انا
من اهل البيت قال بلى ان شاء الله وقوله بلى فادخلي في الكساء قالت فدخلت في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن
عمه ولابنته ولابنيه **قلنا** من روايات دفعها عن الدخول معهم بقوله في رواية انك على خير وفي
رواية انك الى خير وفي رواية انت على مكانك وانت على خير وفي رواية انت الى خير انت من ازواج النبي
وفي رواية مكانك فانك على خير وغير ذلك اكثر ولو سلم التساوي وجب الجمع وقولها بعد ما قضى دعاءه
صريح في خروجها عن قوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم هؤلاء اهل بيتي الى اخره على اختلاف الروايات وبه تحصل

ادخل النار والنساء عن جد نفسه عنه
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من فارق الجماعة شبرا

ازواجه عليهم
مخرج
قول

وهو الجماعة
وفي تفسير الجمع
معنى تفسيره
تفسيره
دليل

المجمع وتوبد ذلك ان سوالها بقولها وانا معهم وجوابه لم يمنع الا بعد تقضي الدعا في جمع الاخبار فلا
تعارض لان دفعها الكون بها لست من اهل الست وادخالها بعد بيانهم لا يضر ولو سلم انها من اهل
الست في وجماعي الدعا اذهاب الرجس والطهارة كاف في حجية اجماع من عداها لانقال اختلاف
رواة هذا الخبر يقتضي سقوطه لانه تعالى يبعد عنه اوعادة ان يروي العدد الذي حد التواتر
من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ المحدثين خبرا ساقطا المعنى ويحتجهم على السلامة
بان تعالى كما قال السيد محب الدين الطبري الشافعي في ذخائر العقبى الظاهر ان هذا الفعل تكرر منه
صلى الله عليه والرسول في بيت ام سلمة يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم وما جللهم به ودعائه لهم
وجواب ام سلمة وتحقق ما قاله في ذخائر العقبى رواية عن عائشة وزينب **فان قيل**
اذا لم يرد به بيت النبي صلى الله عليه والرسول ولا دخلن في المراد كان المعنى وأقمن الصلوة وآتين الزكوة
وأطعن الله ورسوله فان العشرة اجماعهم حجة وهو غير متلائم لا يمنع مثله في القرآن الكريم **قلنا** لا يلزم
التنافر من عدم دخولهن اذ لا سكر في حسن تخصيصهن بالذكر وتبشرهن بخطابه تعالى لما يرفع
قدرهن ويعلل ذكر بانصالهن برسول الله صلى الله عليه والرسول وباولاده الذين طهرهم الله تعالى واذهب
عنهم الرجس **يوضح** ما ذكرناه ان اكثر الرواة والمفسرين على ان الاية لم يقول في بيت النبي صلى الله
عليه والرسول ولم يردن بها ولو كان مساقها لما اطلعوا عليه **في ذلك** ما رواه ابو طالب عبد السلام
في اماليه بالاسناد الى ام سلمة ان النبي صلى الله عليه والرسول اخذ ثوبا فجلله على علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام ثم روى هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فجئت
لادخل معهم فقال مكانك انك على خير وفي كتاب المحيط الذي بالامامة للشيخ الامام ابي الحسن علي
بن الحسين بن محمد بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا في بيت النبي صلى الله عليه والرسول وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم رسول
رسول الله صلى الله عليه والرسول بكسا وقال اللهم هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا قال وام سلمة على باب البيت فقالت يا رسول الله وانا قال انت الى خير وفيه بالاسناد الى
عمر بن ابي سلمة ربيب النبي صلى الله عليه والرسول قال لما نزلت هذه الاية على النبي انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا دعا فاطمة والحسن والحسين فجللهم رسول
رسول الله صلى الله عليه والرسول بكسا وعلي خلف ظهره فجللهم بكسا ثم قال هولاء اهل بيتي اللهم
اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة وانا معهم يا نبي الله قال انت على مكانك وانت على خير
وفيه بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا في بيت النبي صلى الله عليه والرسول وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم رسول
رسول الله صلى الله عليه والرسول بكسا وقال اللهم هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا قال وام سلمة على باب البيت فقالت يا رسول الله وانا قال انت الى خير وفيه بالاسناد الى
عمر بن ابي سلمة ست ام الموسين رضي الله عنها يقول نزلت هذه الاية في بيتي انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل عليهما السلام
ورسول الله صلى الله عليه والرسول وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وانا على باب
البيت جالسة فقلت يا رسول الله البيت من اهل البيت قال انك على خير انك من ازواج النبي صلى الله عليه
والرسول واخرج مسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه والرسول وعليه مرط من جلد اسود
فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واخرج الترمذي عن ام سلمة قالت نزلت
هذه الاية وانا جالسة على باب بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي
البيت رسول الله صلى الله عليه والرسول وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم فجللهم بكسا
وقال اللهم ان هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله البيت من
اهل البيت فقال انك الى خير انت من ازواج رسول الله صلى الله عليه والرسول واخرج ايضا عن انس
قال كان رسول الله صلى الله عليه والرسول حين نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

ويطهركم



ويطهركم تطهيرا يمر بباب فاطمة عليها السلام اذا خرج الى الصلوة يقول الصلوة اهل البيت انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي كتاب شواهد التنزيل للحاكم الامام ابي القاسم الحسكاني
المحدث النيسابوري رحمه الله تعالى باسناده الى انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه
والرسول كان يمر بباب فاطمة عليها السلام ستة اشهر اذا خرج الى صلوة الفجر يقول الصلوة يا اهل
البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخرجه عن انس من سبع طرق
**وعن ابي سعيد** الخدري عن ابي الحمراء خادم رسول الله صلى الله عليه والرسول من طرق عديدة
بالمعنى واكثر اللفظ ولم يخالف في بعضها الا في عبد الاسهم **وفيه** بالاسناد من طريقين الى البراء
بن عازب قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام الى باب النبي فخرج النبي صلى الله عليه والرسول
فقال بردائه وطرحه عليهم وقال اللهم هولاء عترتي **وفيه** بالاسناد الى جابر بن عبد الله الانصاري
ان رسول الله صلى الله عليه والرسول دعا علي وابنيه وفاطمة عليهم السلام فالبسهم من ثوبه ثم قال اللهم
هولاء اهلي **وفيه** بالاسناد عن جابر ايضا قال نزلت هذه الاية على النبي صلى الله عليه والرسول وليس في
البيت الا فاطمة والحسن والحسين وعلي عليهم السلام انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا فقال النبي صلى الله عليه والرسول اللهم هولاء اهلي **وفيه** بالاسناد الى الحسن السبط
عليه السلام قال لما نزلت اية التطهير جمعنا رسول الله صلى الله عليه والرسول واياه في كساء ام سلمة
خيبري ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي وعترتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا **وفيه** بالاسناد
الى حصين بن ابي جميلة قال لما خرج الحسن بن علي عليهما السلام بالناس وهو بالكوفة فطعن بخنجر في
فخذه فمرض شهرين ثم خرج فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا اهل العراق اتقوا الله فينا فانا امراؤكم
وضيفانكم واهل البيت الذين سمى الله في كتابه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا **وفيه** بالاسناد من ثلاث طرق الى هلال بن يساف قال سمعت الحسن بن علي
عليهما السلام وهو يخطب الناس يقول يا اهل الكوفة اتقوا الله عز وجل فينا فانا امراؤكم
وايتامكم ونحن اهل البيت الذين قال الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي بعضها زيادة قال فما زالت اكثر باكيا من يومئذ **وفيه**
بالاسناد الى سعيد بن ابي وقاص انه قال لمعوية بالمدينة لقد شهدت بالمدينة من رسول
الله صلى الله عليه والرسول في علي ثلاثا لان يكون لي واحدة منها احب الي من حمر النعم
شهدته وقد اخذ بيد علي وابنيه الحسن والحسين وفاطمة عليهم السلام وقد جاء الحسن
وهو يقول اللهم هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا **وفيه** بالاسناد
الى سعيد ايضا قال رسول الله صلى الله عليه والرسول لعلي ثلاثا لان يكون لي واحدة منهن
احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله صلى الله عليه والرسول الوحي فادخل عليا وفاطمة
وابنيهما تحت ثوبه ثم قال اللهم هولاء اهلي واهل بيتي وساق الحديث بطوله اختصرته
**وفيه** بالاسناد من طريقين الى سعيد ايضا قال مر به معوية فقال ما يمنعك ان
تسب ابا تراب فقال سعد ما ذكرت ثلاثا قالهن رسول الله صلى الله عليه والرسول
فلا اسبه لان يكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم سمعت رسول الله صلى الله عليه
والرسول يقول له وقد خلفه في بعض مغازيه فقال علي يا رسول الله اخلفني مع النساء

والصبيان فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من
موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله فتطاول لها الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ادعوا عليا
فاتي به وهو ارمد فبصق في عينيه ودفع اليه الراية ففتح الله عليه ولما نزلت هذه الاية
انما يريد الله الاية دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليا وفاطمة وحسنا وحسينا وقال
اللهم هؤلاء اهل بيتي وفي رواية اهل بيتي رواه مسلم بن الحجاج في مسنده الصحيح هكذا
بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه
**وفيه** بالاسناد من طرق كثيرة الى ابي سعيد الخدري في قول الله عز وجل انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال جمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
عليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم ادار عليهم الكسا فقال هؤلاء اهل بيتي
اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفي احديها زيادة وام سلمة على الباب قالت يا رسول
الله الست منهم فقال انك لعلى خير والى خير **وفيه** باسناده الى من سال عطية عن هذه
الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال احدثك عنها بعلم حدثني
ابو سعيد الخدري انها نزلت في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفي الحسن والحسين وفي فاطمة
وعلي عليهم السلام قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فكانت ام
سلمة بالباب فقالت وانا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انك على خير والى خير **وفيه**
بالاسناد الى من طريقين الى عطية عن ابي سعيد ايضا في هذه الاية انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال نزلت في النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام **وفيه** بالاسناد الى عطية قال سالت ابا سعيد الخدري
عن انما يريد الله الاية فقعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم
السلام **وفيه** بالاسناد من طريقين الى ابي سعيد قال جاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اربعين صباحا الى باب علي عليه السلام بعد ما دخل بفاطمة عليها السلام فقال السلام عليكم اهل
البيت ورحمة الله وبركاته الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وفي احديها زيادة وانا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم **وفيه** عن
ابي سعيد قال لما نزلت هذه الاية وامر اهله بالصلوة واصطبر عليها كان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم يجيء الى باب علي عليه السلام صلوة الغداة فيقول الصلوة يرحمكم الله انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا **وفيه** عن ابي سعيد عن نبي
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال نزلت هذه الاية وامر اهله بالصلوة قال كان يجيء الى باب علي تسعة
اشهر كل صلوة غداة يقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا **وفيه** بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال دعى رسول الله صلى الله عليه وآله
الحسن والحسين وعليا وفاطمة ومد عليهم ثوبا ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب
عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا **وفيه** بالاسناد الى ابن عباس ايضا قال انما يريد الله نزلت في
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين والرجس الشك **وفيه**

بالاسناد



بالاسناد الى علي بن ابي طالب عليه السلام صلوات رب العالمين قال جمعنا رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم في بيت ام سلمة انا وفاطمة وحسنا وحسينا ثم دخل رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم في كساء له وادخلنا معه ثم ضمنا ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول الله فانا وددت منه فقال انت من
انت منه وانت على خير اعادها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثا تصنع ذلك **وفيه**
بالاسناد الى جعفر بن عبد الله بن جعفر الطيار قال لما نظر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى
جبريل عليه السلام هابطا من السما قال من يدعو الي من يدعو الي فقالت رينب انا يا
رسول الله قال ادعي لي عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فجعل حسينا على يمينه وحسنا
على يساره وعليا وفاطمة تجاههم ثم غشاهم بكساء خيبري وقال اللهم ان لكل اهل
وان هؤلاء اهلي فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فقالت رينب يا رسول الله الا ادخل معكم قال مكانك انك على خير ان شا الله تعالى
اخرجه عنه من ثلاث طرق بالمعنى واكثر اللفظ **وفيه** بالاسناد الى عايشة ام المومنين
قالت خرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم غداة وعليه مرط مرحل من شعر فجا الحسن بن
علي فادخله ثم جا الحسين فادخله ثم جات فاطمة فادخلها ثم جا علي فادخله ثم قال انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخرجه عنها من ثلاث طرق
بالمعنى واكثر اللفظ **وفيه** بالاسناد الى جميع بن عمير قال انطلقت مع امي الى عايشة فسالتها
امي عن علي عليه السلام فقالت ما تشا رجل كانت فاطمة عنده والحسن والحسين ابنيه
ولعب رايت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الف عليهم ثوبه وقال اللهم هؤلاء اهل
بيتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله الست من اهلك قال انك على
خير ولم يدخلني معهم اخرجه من ثلاث طرق بالمعنى واكثر اللفظ **وفيه** بالاسناد الى
واثلة بن الاسقع قال اتت فاطمة اسالها عن علي عليه السلام فقالت توجه الى رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فجلست انتظره حتى جا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومعه علي
وحسن وحسين اخذ كل واحد منهما بيده صلى الله عليه وآله وسلم حتى دخل فادنا
عليا وفاطمة فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما على فخذه ثم
لف عليهم ثوبه او قال كساء ثم تلا هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي واهل بيتي احق اخرجه من ثلاث طرق
في احديها احمد بن حنبل واللفظ له والمعنى واحد ورواه ابو بكر بن شيبة عن الاوزاعي
**وفيه** بالاسناد الى واثلة بن الاسقع مثله وفيه زيادة قلنا لواثلة ما الرجس قال
الشك في الدين الله **وفيه** بالاسناد من طريقين الى فاطمة الزهرا انها اتت النبي صلى
الله عليه وآله وسلم فبسط لها ثوبا فاجلسها عليه ثم جا ابنها حسن فاجلسه معها
ثم جا حسين فاجلسه معهما ثم جا علي عليه السلام فاجلسه معهم ثم ضم عليهم الثوب
ثم قال اللهم هؤلاء بني وانا منهم اللهم ارض عنهم كما انا راض عنهم **وفيه** بالاسناد الى ام سلمة
من فوق خمسين طريقا ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جلل على عليه السلام وفاطمة وحسن

وحسين كتاه ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول الله وانا معهم قال انك على خير وقد اخرجه ابو عيسى الترمذي في
جامعه وقال هذا حديث صحيح وهو احسن شيء روي في هذا الباب **وفيه** بالاسناد اليها
رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين وجبريل يلي علي رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يلي علي علي عليه السلام **وفيه** بالاسناد
اليها ايضا قالت انزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وما في
البيت الا جبريل ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين وانا فقلت يا رسول
الله انا من اهل البيت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انت من صالحي نسائي فلو كان قال نعم كان
احب الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب **وروى** حديث الكساء الامام الحاكم ابو سعيد
الحسن بن كرامة الجشمي في كتابه تنبيه الغافلين عن ابي سعيد الخدري وام سلمة وعائشة وفي
اكثرها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لام سلمة حوابا عن قولها وانا من اهل البيت انك على خير وفي بعضها
انك من ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما قال اني من اهل البيت ورواه في كتابه درر السمطين
للترمذي الشافعي عن ابي سعيد الخدري وام سلمة واي الجمع احاديث رسول الله صلى الله عليه وآله
بطرق متعددة ان هذه الاية نزلت في الجميع ومثله في كتاب اسباب نزول القرآن للواحدي عن ابي
سعيد وام سلمة وفي مجمع الزوائد للهيثمي الشافعي مثله وقال رواه الطبراني ورواه في الشفا
للقاضي عياض نحوه وفي ذخائر العقبى كذلك بطرق متعددة وفيه قالت ام سلمة وانا معهم
يا رسول الله قال انت على مكانك وانت على خير اخرجه الترمذي على اختلاف الروايات وفي رواية
انت الى خير انت من ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن عمر بن ابي سلمة ربيب رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم وام سلمة وواثلة بن الاسقع وعائشة وابي سعيد الخدري اخرج الترمذي
حديث عمر بن ابي سلمة وقال حديث غريب وحديث ام سلمة وقال حديث حسن صحيح واخرجه
ايضا الدولابي وحديث واثلة احمد وابو حاتم وحديث عائشة مسلم وحديث ابي سعيد
الخدري احمد في المناقب والطبراني في كتاب المصابيح لابي محمد الحسين بن مسعود البغوي
من الصحاح عن سعد وعائشة مثله ولو استقصينا ما في هذا المعنى من الاحاديث النبوية
لخرجنا عن المقصود وفيما ذكرناه ارشاد الى ما اغفلناه **فان قيل** النص على علي وفاطمة
والحسن والحسين يخرج من يوجد من اولاد الحسنين **قلنا** ليس المراد من البيت
الا الاخراج من يتوهم دخوله في اهل البيت من الازواج والاقارب وتخصيصهم بيان كونهم اهل
البيت لانه لم يوجد من اهل البيت وقت نزول الاية غيرهم والا فشمول اهل البيت لمن سيوجد
كشمول الامة ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقد روي عن زين العابدين علي بن الحسين
عليهم السلام انه قال لرجل من اهل الشام اما قرأت الاحزاب انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال ولانتم قال نعم **الدليل الثاني** من الكتاب العزيز قوله تعالى
**قل لا اسألكم عليه اجرا** الا المودة في القربى دلت الاية على ان مودتهم طاعة بل واجبة فيكون

على الحق



على الحق والا حرمت مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد
الله ورسوله وعبر عنها وكونهم على الحق نص وحسب ما نعتهم لعدم الواسطة بين الحق والضلال
بدليل قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال والمراد بالقربى اهل البيت لما رواه في شواهد التنزيل
بالاسناد الى علي عليه السلام قال قيل يا رسول الله من قرابتك هؤلاء الذين فرض الله مودتنا فقال علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام الا المودة في القربى وما رواه المرشد بالله عليه السلام في اماليه بالاسناد من طريقين
الى ابن عباس قال لما نزلت قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله ومن
قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما وذكره في الكشاف في تفسير هذه
الاية وفي كتاب شواهد التنزيل مسندا من طريقين طرق الى ابن عباس رضي الله عنه واخرجه
احمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره وابن المغازلي الشافعي في مناقبه وغيرهم
والاحاديث الواضحة القاصدة بوجوب مودة اهل البيت كثيرة جدا تركناها اختصارا واستغناء
بما نقصد المطلوب من الادلة **واما السنة** فقوله صلى الله عليه وآله وسلم **اني تارك فيكم
الثقلين** ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه المؤيد بالله عليه السلام وفي رواية الامام ابي عبد الله الجرجاني
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وهما لن يفترقا وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال وهذا خبر مشهور
تعلقه الامة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **اني تارك فيكم** ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي
ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
رواه الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
الا وانهما الخليفتان بعدي وفي رواية الامام ابي عبد الله الجرجاني اني تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **اني مخلف فيكم** ما ان
تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقد اخبرني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض رواه الامام ابو عبد الله الجرجاني وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **اني اوشك
ان ادعى فاجيب** واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه ايضا الامام ابو عبد الله الجرجاني عن ابي
سعيد الخدري وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **اني تارك فيكم كتاب الله وعترتي** وهما لا يختلفان
بعدي رواه ايضا الامام ابو عبد الله **ووجه الدلالة** في هذه الاحاديث وما في معناها
انها افادت ان حكم التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب واذا كان التمسك بالكتاب واجبا لكونه حجة
لا محيد عنها فكذلك التمسك بالعترة وجه اخر وهو انه تعالى من قوله تارك ومخلف
وخليفتي حجته اجماعهم وذلك لان المستخلف يكون للارب فاما معاد من استخلفه وهو
صلى الله عليه وآله وسلم الحجة في حيوته فيكون خليفته الحجة بعد وفاته وليس لاحد ان يقول
بان الحجة هي مجموع الكتاب والعترة واجماع لاجماع الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلو لم
يكن الكتاب حجة مستقلة العترة حجة كالكتاب لكان ذكرها معه عبثا وتغريرا واللازم ظاهر

البطلان وقوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا
ومن تخلف عنها هلك اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابي ذر الغفاري وفي رواية ابي عبد الله
الجدلي ومن تخلف عنها غرق وهذا الحديث واماثله صريح في نجاة المتبع لهم وهلكة المخالف
لهم ولو لم يكن جماعتهم معصومة عن الخطا لما كان كذلك وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اهل
بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء رواه الامام ابو طالب والامام ابو
عبد الله الجدلي عليهما السلام ولو كان مستعرهم مخطيا لكان غير آمن وقوله صلى الله عليه
وآله وسلم ان اهل بيتي فيكم كباب حطة رواه الامام ابو طالب وعبد الله الجدلي وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم فاني نبأته بكم عن علم تنويخ من اصلاب اصحاب السفينة حتى صار في غيرهم
صلى الله عليه وآله وسلم رواه الامام المهدي عليه السلام في البحث مرفوعا ووقعه على علي اشهر
الى غير ذلك من الاخبار الناطقة بنجاة متبعيهم وهلكة مخالفيهم وهذه الاحاديث وان كان
بعضها احاديا فقد تواتر منها القدر المطلوب لاستدراكها فيه ولنذكر سطرا ان
شاء الله تعالى صالحا من ذلك فمقولات ذوي الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام عن النبي صلى
الله عليه وآله وسلم انه قال اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها
غرق وهوى وفيه عنه صلى الله عليه وآله وسلم امان لاهل الارض كما ان النجوم امان
لاهل السماء فاذا ذهبت اهل بيتي من الارض اتى اهل الارض ما يوعدون واذا ذهبت النجوم من
السماء اتى اهل السماء ما يوعدون وفي صحيفة علي بن موسى الرضا عن ابائه اسنادا
متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح
من ركبها نجا ومن تخلف عنها نسخ في النار وفيها بالاسناد المتصل كذلك النجوم
امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي وهو في امالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي
مسندا الى سلمة بن الاكوع وهو ايضا في ذخائر العقبى بالاسناد الى سلمة وفي نهاية
ابن الاثير مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها نسخ به في النار وفي امالي السيد
ابي طالب بالاسناد المتصل الى حنش الكناني قال سمعت اباذر يقول وهو اخذ بباب
الكعبة ايها الناس من عرفني فانا من قد عرفني ومن انكرني فانا ابو ذر الغفاري سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن
تخلف عنها هلك وهو في امالي المرشد بالله ولقد رأيت اباذر رضي الله عنه اخذا بعضادتي
باب الكعبة وهو يقول من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا ابو ذر الغفاري سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح في قوم نوح من ركبها نجا ومن
تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وفيه بالاسناد الى ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما مثل اهل بيتي فيكم مثل اهل باب حطة من دخله غفر له
وفيه بالاسناد الى موسى بن جعفر عن ابيه عن جده محمد عن ابيه علي عن ابيه الحسين
عن ابيه علي بن ابي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اهل بيتي امان لاهل الارض
كما ان النجوم امان لاهل السماء ويل لمن خذلهم وعاندهم وفي كتاب المناقب
للخطيب بن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله

مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تاخر عنها هلك وفيه بالاسناد الى
اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة
نوح من ركبها نجا وفيه بالاسناد الى ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان مثل
ان مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وفيه بالاسناد الى
ابي عباس نحوه مع حذف ان من اولده وفيه بالاسناد الى ابي ذر الغفاري نحوه مع حذف
ان من اولده وزيادة ومن قاتلنا اخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال في اخره وفي كتاب
جواهر العقدين للسمهودي عن ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
النجوم امان اهل السماء واهل بيتي امان اهل الارض فاذا هلك اهل بيتي جاء اهل الارض من الايات ما
كانوا يوعدون قال اخرجه ابو المظفر من حديث عبد الله بن ابرهيم الغفاري قال وعن علي بن ابي
طالب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان
لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض قال اخرجه احمد في المناقب وهو في ذخائر
العقبى بلفظه قال وعن قتادة عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لاهل الارض من الاختلاف فاذا خالفتها
قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب ابليس قال اخرجه الحاكم وقال الحاكم في المستدرك
هذا حديث صحيح الاسناد وفي ذخائر العقبى بالاسناد الى ابي ذر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ومثل باب
حطة لبني اسرائيل قال اخرجه الحاكم من وجهين عن ابي ذر احدهما ولفظ الاخر الا ان مثل اهل بيتي
فيكم مثل سفينة نوح قال وذكره دون قوله ومثل باب حطة الى اخره قال وكذا هو عند ابي يعلى في مسنده
قال واخرجه الطبراني في الصغير والاوسط من طريق الاعمش عن ابي اسحق ورواه في الاوسط ايضا من طريق
الحسن بن عمرو الفقيمي وابو نعيم عن ابي اسحق ومن طريق سماك بن حرب عن حنش قال واخرجه ابو يعلى
ايضا من حديث ابي الطفيل عن ابي ذر رضي الله عنه بلفظ ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب
فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وان مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة قال واخرجه البزار من طريق سعيد
بن المسيب عن ابي ذر رضي الله عنه قال وكذا اخرجه العميد ابو الحسن المغازلي الشافعي وزاد ومن
قاتلنا اخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال وعن ابي الضحى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله
عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها
غرق قال اخرجه الطبراني وابو نعيم في الحلية والبزار وغيرهم والعميد ابو الحسن المغازلي في
المناقب الا انه قال ومن تاخر عنها هلك وعن ابي عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم قال مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق قال رواه البزار وعن ابي سعيد
الخدري سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول اما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة في بني اسرائيل
من دخله غفر له قال رواه الطبراني في الصغير والاوسط وفي كتاب الجواهر للقسم بن محمد
التميمي المعروف بالسقفي وذخائر العقبى لمحب الدين الطبري الشافعي عن ابن عباس قوله صلى الله عليه
وآله وسلم مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قالا اخرجه المغازلي في سيرته
وفيهما ايضا عن علي عليه السلام قوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها

نجا ومن تخلف عنها غرق في النار وفي الشفا
للقاضي عياض عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال معرفة آل محمد براءة من النار وحب آل محمد جواز
على الصراط والولاية لآل محمد امان من العذاب وفي جامع الاسيوطي اخرج البزار عن ابن
عباس وعن ابن الزبير والحاكم في مستدركه وعن ابي ذر قوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل
بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وابو يعلى في مسنده عن سلمة بن الاكوع
قوله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي والطبراني في الكبير عن ابي ذر
رضي الله عنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم الا مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها
هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وابن ابي شيبة ومسدد وابو يعلى في مسنديه والطبراني
في الكبير وابن عساكر عن ابان بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قوله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل
السماء واهل بيتي امان لامتي والحاكم عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل الارض
من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب ابليس
لعنه الله تعالى والطبراني في الكبير عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم من سره ان يحيى حياتي
ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي فليوال عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد
باهل بيتي من بعدي فانهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهمي وعلمي فويل للمكذبين بفضلهم
من امتي القاطعين فيهم صلتي لا انالهم الله شفاعتي والترمذي عن جابر قوله صلى
الله عليه وآله وسلم يا ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي
واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب
الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والترمذي
عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ثقلين احدهما
اعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا
علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ورواه السمهودي في جواهر العقدين واحمد وعبد بن
حميد ومسلم عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم اما بعد ايها الناس فانما انا بشر يوشك
ان ياتي رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك
به واخذ به كان على الهدى ومن اخطاه ضل فخذوا بكتاب الله تعالى واستمسكوا به واهل بيتي
اذكركم الله في اهل بيتي وابن ابي شيبة وابن سعد واحمد وابو يعلى عن ابي سعيد الخدري قوله
صلى الله عليه وآله وسلم اني اوشك ان ادعى فاجيب واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير اخبرني انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ورواه السمهودي وكتاب جواهر العقدين
قال واخرجه الطبراني في الاوسط ايضا وزاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ذلك في حجة الوداع
وزاد مثله يعني كتاب الله مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومثلهم اي اهل بيته كمثل باب حطة من
دخله غفر له الذنوب وعبد بن حميد وابن الانباري عن زيد بن ارقم بن ثابت قوله صلى الله عليه وآله وسلم
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني لكم فرطا وانكم واردون علي

الحوض



الحوض عرضه ما بين صنعا الى بصرى فيه عدد الكواكب من قدحان الذهب والفضة فانظروا كيف
تخلفوني في الثقلين قيل وما الثقلان يا رسول الله قال الاكبر كتاب الله سبب طرفه بيد الله
وطرفه بايديكم فتمسكوا به لن تزلوا ولا تضلوا والاصغر عترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا
علي الحوض وسألت لهما ذلك ربي ولا تقدموهما فتهلكوا ولا تعلموهما فانهما اعلم منكم واحمد
والطبراني عن زيد بن ثابت والطبراني عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم خليفتين
كتاب الله عز وجل حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض والطبراني في الكبير وابو يعلى في مسنده عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وآله وسلم
ايها الناس اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدي امرين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل
ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والحاكم في
مستدركه عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم ايها الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا ان
اتبعتموهما كتاب الله واهل بيتي عترتي تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه
وابن ابي شيبة والخطيب في المتفق والمفترق عن جابر عن عبد الله قوله صلى الله عليه وآله وسلم تركت
فيكم ما لن تضلوا بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله وعترتي اهل بيتي والطبراني في الكبير عن ابي سعيد
الخدري قوله صلى الله عليه وآله وسلم كاني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل
ممدود بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف
تخلفوني فيهما والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلى
الله عليه وآله وسلم كاني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله عز
وجل وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ان الله
مولاي وانا ولي كل مؤمن من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني
في الكبير عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني لا اجد لي ولا لصحب عمر
الذي كان قبلي واني اوشكت ان ادعى فاجيب فما انتم قائلون قالوا نصحت قال الست تشهدون ان
لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد الموت حق قالوا
نشهد قال وانا اشهد معكم الا هل تسمعون واني فرطكم على الحوض وانكم واردون علي الحوض وان عرضه كما
بين صنعا وبصرى فيه اقداح عدد النجوم من فضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قالوا
وما الثقلان يا رسول الله قال كتاب الله طرف بيد الله وطرف بايديكم فاستمسكوا لا تضلوا والآخر
عترتي وان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فسألت ذلك لهما ربي فلا تقدموهما
فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم من كنت اولى به من نفسه
فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني في الكبير والحاكم عن ابي الطفيل عن حذيفة
بن اسيد من حديث طويل نحو حديث زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم واني سائلكم حين
تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما الثقل الاكبر كتاب الله عز وجل
سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا وعترتي اهل بيتي فانه قد
نبأني اللطيف الخبير انهما لن ينقضيا حتى يردا علي الحوض وفي مجموع زيد بن علي عن علي عليه
السلام قال لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال ادعوا لي

الحسن والحسين فدعوتهما فجعل يلثمهما حتى اعمى عليه قال وحمل علي عليه السلام رفعهما
عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فمج صلى الله عليه وآله وسلم عليه وقال دعهما
يتمتعان مني وامتع بهما فانه سيصيبهما اثرة بعدي ثم قال ايها الناس اني خلفت فيكم
كتاب الله وعترتي اهل بيتي فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي والمضيع لسنتي والمضيع لسنتي
كالمضيع لعترتي اما ان ذلك لن يفترق حتى القاه على الحوض وفي الكامل المبرد للقسم بن ابرهيم
عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال في حديث طويل واني سائلكم حين تردون
على الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال
الاكبر منهما كتاب الله سبب طرفه بيد الله وطرف بايديكم فتمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا
والاصغر منهما عترتي اهل بيتي فقد نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي
الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى عن الحسين بن زيد بن علي عليهم السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله
وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض الا وهما الخليفتان من بعدي وفي مجمعه على بن موسى الرضا عن ابائه اسنادا
متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كاني قد دعيت واجبت واني
تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله وعترتي عز وجل حبل ممدود من السما والارض
وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي امالي المرتضى بالله باسناده الى زيد بن ارقم
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا
كيف تخلفوني فيهما وفيه بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود
من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
وفيه بالاسناد الى ابي سعيد وزيد بن ارقم قالا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله حبل ممدود من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن
يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي كتاب المحيط بالامامة بالاسناد الى
الامام الناصر للحق عليه السلام مسندا الى ابي سعيد الخدري قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله
وسلم يقول يا ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين احدهما
اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود ما بين السما والارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وبالاسناد الى الناصر للحق عليه السلام مسندا الى زيد بن ثابت
قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله عز وجل وعترتي
اهل بيتي وهما الخليفتان من بعدي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال وروي نحو ذلك
باسانيد عن زيد بن ارقم وابي ذر وجبير بن مطعم وغيرهم وفي حقائق الامام احمد بن يحيى عليه
السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امة اخي موسى افترقت الى احدى وسبعين فرقة
وافترقت امة اخي عيسى الى اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي الى ثلث وسبعين على بلاث وسبعين
فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة فلما سمع ذلك منه ضاق به المسلمون ذرعا وصيحوا بالبكا واقبلوا
عليه وقالوا يا رسول الله كيف لنا بعدك نطرق النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعتمد

في ضيا الحلوم ما معناه اثره
بفتح الهمزة والثا المثلثة
اخره رآ اثم
مزاستاثر
بالشي اذا
اخره
الثا ه

بعد الثقلين م

عليها

عليها فقال صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي كتاب الله
وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال والامة مجمعة على
صحة هذا الخبر وكل فرقة من فرق الاسلام تلقاه بالقبول واخرج مسلم عن يزيد بن حيان قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ثقلين احدهما كتاب الله وحبل الله من اتبعه كان
على الهدى ومن تركه كان على ضلالة وعترتي اهل بيتي فعلمنا من اهل بيته نساؤه فقال لا ايم الله ان
المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فيرجع الى ابيها وقومها اهل بيته اصله وعشيرته
وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده وفي جواهر العقدين للسمهودي الشافعي نزل طيبة
المشرفة قال اخرج الحاكم في المستدرك من ثلاث طرق وقال في كل منها انه صحيح على شرط الشيخين ولفظ
الطريق الاولى لما رجع النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع ونزل بغدير خم امر بدوحات
فقممن ثم قام ثم قال كاني قد دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب
الله عز وجل وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ثم
قال الله تعالى مولاي وانا ولي كل مومن ولفظ الطريق الثانية ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بين مكة والمدينة عند شجرات خمس دوحات عظام فكنس الناس ما تحت الشجرات ثم راح رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم عشية فصلى ثم قام صلى الله عليه وآله وسلم خطيبا فحمد الله تعالى واثنى
عليه وذكر ووعظ فقال ما شا الله ان يقول ثم قال ايها الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا ان
اتبعتموهما وهما كتاب الله واهل بيتي عترتي ولفظ الطريق الثالثة اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
واهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال واخرجه الطبراني وزاد في اخره سالت ربي ذلك
لهما فلا يعدموهما فيهلكوا ولا تقصروا عنهما فيهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم وقد روي
حديث الثقلين الجماهير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واهل بيته كعلي عليه السلام
وابي ذر وابي سعيد الخدري وابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وام هاني وام سلمة
وجابر وحذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم وزيد بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت
وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وابي ايوب الانصاري وابي شريح الخزاعي وابي قدامة
الانصاري وابي ليلى وابي الهيثم بن التيهان وغيرهم وفي استيعاب ابن عبد البر وطرقه طويل لا يليق بهذا
الكتاب ونحو حديث السفينة وما ذكرناه كاف في تحصيل المطلوب **اجمع الناقون**
لحجية اجماع اهل البيت عليهم السلام باجماع الصحابة وتقريره ان كثيرا من الصحابة خالفوهم
في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان قولهم حجة لانكروا ولو نادرا **والجواب انا لا نسلم**
اجماع الصحابة على انه ليس بحجة وترك الانكار ان سلم لا يصلح لجواز ان يكون لعدم معاينتها وافادة
الظن لكونه اجماعا سكوتيا والظن يضمحل اذا قابله قاطع **مسئلة** اجمعت عليه اهل المدينة
من الصحابة والتابعين وعمل به مالك انه كان يرى انفاقهم حجة ولما كانت هذه المقالة ضعيفة
اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا النقل ليس محمولا على ظاهره بل على ان رواتهم معتمدة على رواية
غيرهم لكونهم اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واولى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاخبار
وتواريخها واخرون بانه حجة في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها
حتى انهم لو اجتمعوا على كون الامامة فرادى وجب على الكل اتباعهم وقال اخرون ومنهم ابن الحاجب

انه على ظاهره وانه حجة في جميع الاحكام **والمختار** ما عليه الجمهور وهو ان **اجماع اهل المدينة**
**غير حجة** لان ادلة الاجماع لا تتناولهم وحدهم لكونهم بعض الامة واما قولهم اندنت **فصالعا**
**بان انعقاد مثلهم** من العلماء المجتهدين المحققين لا يحتجون بالاحتياط لا يكون الا عن دليل **راجح**
**راجح** على غيره يقتضي ان يكون اجماعهم حجة ظنية **فجوابه** ان كون اجماعهم حجة لا يكون الا عن راجح
**ممنوع** لجواز ان يكون مستندهم ارجح وربما راجح لم يطلع عليه البعض **وان سلم لزم في كل اجماع كذلك**
اي اجماع المدينة **اذ لا اثر للاطلال** ومالك لا يقول به وان قال به غيره كما حكي الامدي وغيره عن بعض
القول بان اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل اجماع البصرة
والكوفة وقد حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم
وقيل اجماع الكوفة وحدها والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم ايضا ان لا يعتد
بخلاف اكابر علماء الصحابة الذين كانوا خارجين عنهما لكون منهم في الكوفة مع علي عليه السلام وفي البصرة
وفي الشام وفي المدائن وفي غيرها وبطلانه معلوم **وقالوا في الاحتجاج على حجية اجماع المدينة** قاسا قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم **اما المدينة كالكير تنفي خبثها** اخرجه البخاري ومسلم واحمد والترمذي
عن جابر بن عبد الله ولفظه اما المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها **ونحوه** قوله صلى الله عليه
وآله وسلم قبة الاسلام ودار الايمان وارض الهجرة ومنتوى الحلال والحرام اخرجه الطبراني في
الاوسط عن ابي هريرة **قلت** ما ذكروه من الاحاديث **غير مفيد** للمطلوب لانه انما يدل على
فضلها لما علم من وجود الباطل فيها كالفسوق والمعاصي ولا دلالة على اتفاق الخطاء عليها اتفق عليه
اهلها بخصوصه والا لزم في غيرها من سائر البقاع التي ثبت في فضلها اخبار **لو صح غيرها**
**كذلك** اي كالمدينة مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم في مكة ما اطيبك من بلد واحبك الي ولولا ان
قومي اخرجوني منك ما سكنت غيرك اخرجه الترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم في
مستدركه عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم والله انك لخير ارض الله واحب ارض الله
الى الله ولولا اني اخرجت منك ما خرجت اخرجه احمد في مسنده والترمذي وابن ماجه
وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن عبد الله بن عدي بن الحمراء وروي عن جابر بن
عبد الله عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا يسكن مكة ساكن دم ولا يشاتمهم وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم في الشام الشام صفوة الله من بلاده اليها يجتبي صفوته من عباده اليها من خرج
من الشام الى غيرها فبسخطه ومن دخلها من غيرها فمن جنته اخرجه الطبراني والحاكم عن ابي
امامة **ونحوه** اي نحو اجماع اهل المدينة **قول الشيخين** ابي بكر وعمر في انه غير حجة خلافا
لسند ودين الناس فقالوا انه حجة **واستدلوا** بقوله صلى الله عليه وآله وسلم **اقتدوا باللذين**
**من بعدي** ابي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره والامر بالاقتداء بهما يقتضي نفي الخطاء عنهما
**والجواب** والله الهادي انا لا نسلم انه امر لكل واحد حتى المجتهدين بل للمقلدين جامد
والحديث **لسان اهلية التقليد** اي لكون الشيخين اهلا لتقليد المقلد لهما لقوله صلى الله
عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم بدل على جواز الاخذ بقول كل صحابي
وان خالف قول الصحابة لما خارج ذلك فوجب الحمل على ما ذكرناه جمعا بين الخبرين **ونحوه** ايضا
**قول الصحابي** فانه ليس بحجة على صحابي اخر بالاتفاق **ولا على غيره** اي غير الصحابي من التابعين

ومن بعدهم

ومن بعدهم على المختار وهو قول عامة اصحابنا والشافعي في الجديد من قوليه واحمد بن حنبل في
رواية عنه والكرخي من الحنفية وقال مالك بن انس وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري ومحمد بن
الحسن والرازي والبردعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه ان قولهم
حجة ورجحه الغزالي من شارحي الحنفية واحتج له وقال انه الذي اختاره المحققون منهم قال
ابو الطيب وقد اختلف القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز للمجتهد الافتاء اولا لا يوجد ومنهم
من يوجبه ويقول ان الصحابة اذا اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم مزية على
قول الاخرين فعليه ان ياخذ بقوله وان ساووا وهو مخير في الاخذ بقول ايهم شاء ومنهم من يقول
ان قول من كان اماما منهم مرجح على غيره ومنهم من يفصل بين ان يكون ذلك القول على سبيل الحكم والعقد
وبين ان يكون على سبيل الفتيا فاوجبوا في الاول دون الثاني وروي عن ابي حنيفة انه حجة ان خالف القياس
وقال الرازي والسبكي انه حجة في الحكم التعبدي لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي صلى الله
عليه وآله وسلم دون غيره من الاحكام **واستدل القائلون بحجية قول الصحابي بقوله** صلى الله عليه وآله وسلم
**اصحابي كالنجوم** بايهم اقتديتم اهتديتم **ونحوه** مما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم في كثير من الصحابة
مثل قوله اني لا ادري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وتمسكوا بعهد ابن عمار
وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه اخرجه احمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن حذيفة وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم اهتدوا بهدي عمار اسوا بالاقتداء بهم والاهتداء بهديهم واخبر ان الاقتداء بهم اهتداء
ودلك يدل على وجوب الاقتداء بمذهبهم وكونه حجة والا لم يكن اهتداء ولا هدى **والجواب**
ان الخطاب في الاحاديث المذكورة **للمقلدين خاصة لا خطاب للصحابة وليس يحتج عليهم انفاقا**
على ان حديث اصحابي كالنجوم معدوح في رواية قال والده قال والدي بلغني ان الله بن وحد في الحديث راويه جعفر
بن عبد الواحد الهاشمي القاضي قال فيه الدارقطني يضع الحديث وقال ابو زرعة روى احاديث
لا اصل لها وقال ابن عدي يسرق الحديث وبالي بالمناكير عن الثقات وقال فيه الذهبي في ميزانه
ومن بلاياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
اصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى **وروى** السند محمد بن ارهم في بقية عن ابن
كثير الشافعي بضعفه وقال رواه عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه كذبه ابن معين والبزار ونفى السند
السعدي والجوزجاني عنه التهمة وضعفه ابو داود وضعف اباه ايضا قال البخاري وابو حاتم
متروك ووهاه ابو زرعة وقال ابن حجر في تلخيصه رواه عبد بن حميد من طريق حمزة النصيبي
عن نافع عن ابن عمر قال وحمزة ضعيف وقال الذهبي قال فيه ابن معين لا شيء فلسنا وقال البخاري منكر
الحديث وقال الدارقطني متروك وقال ابن عدي عامة مروياته موضوعة وروى ايضا من طريق
جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر قال ابن حجر في جميل لا يعرف قال ولا اصل له في حديث
مالك ولا من فوقه **ونحو** قول اهل المدينة في عدم الحجية **مخالف القياس** من اقوال الصحابة على المختار
**واجمع** القائل بحجيته بانه يعلم **لزوم حجة تقليده** لمخالف القياس اذ لا بد من مستند والا كان
قائلا في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل بنائي ذلك ولا مستند وراء القياس
عن النقل فكان قوله حجة متبعة **والجواب** انه **يلزم** مثل ذلك في الصحابي فيجب عليه موافقة
مخالف القياس من اقوال الصحابة ولا قائل به **ويجب** مثله ايضا في التابعين فيكون قولهم المخالف

للعباس جده علي بن بعدهم وهو محال خلاف الاجماع **لا قول علي عليه السلام** فانه حجة **لقوله انا دار**
**فيه معنى** من ذلك قوله صلى الله عليه واله وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها اخرجه الترمذي عن علي عليه السلام
وقوله صلى الله عليه واله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها من اراد العلم فليات الباب اخرجه الطبراني والحاكم
في مستدركه وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس واذا لم يكن الحق معه لم يكن للحكمة والعلم النبوي باب
وقوله صلى الله عليه واله وسلم علي غيبة علي اخرجه ابن عدي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه واله وسلم
علي مع القران والقران مع علي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض اخرجه الحاكم والطبراني في الاوسط عن ام سلمة
وقوله صلى الله عليه واله وسلم علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين اخرجه ابن عدي عن علي
عليه السلام وقوله صلى الله عليه واله وسلم علي يقضي ديني بكسر الدال اخرجه البزار عن انس وقوله
صلى الله عليه واله وسلم علي بن ابي طالب يخرج عداتي ويقضي ديني اخرجه ابن مردويه والديلمي عن سلمان
الفارسي وقوله صلى الله عليه واله وسلم من احب ان يحيى حيوتي ويموت موتي ويسكن جنة الخلد التي وعدني
ربي فان ربي غرس قضبانها بيده فليتول علي ابن ابي طالب فانه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلال
اخرجه الطبراني والحاكم وابو نعيم عن زيد بن ارقم وقوله صلى الله عليه واله وسلم من احب ان يحيى حيوتي ويموت
مماتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي فضبانها من قضبان غرسها بيده وهي جنة الخلد فليتول عليا عليه السلام
وذريته من بعده فانهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة اخرجه مطين والباوردي
وابن شاهين وابن منده عن زيد بن ارقم وقوله صلى الله عليه واله وسلم ان تولوا عليا تجدوه هاديا
مهديا يسلك بكم الطريق المستقيم اخرجه ابو نعيم والخليلي عن حذيفة وقوله صلى الله عليه واله وسلم
يا علي ستقاتلك الفئة الباغية وانت على الحق فمن لم ينصرك يومئذ فليس مني اخرجه ابن عساكر عن
عمار بن ياسر وقوله صلى الله عليه واله وسلم يا عمار ان رايت عليا قد سلك واديا وسلك الناس واديا
غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه لن يدلك على ردى ولن يخرجك على الهدى اخرجه الديلمي عن عمار
بن ياسر وعن ابي علي وقوله صلى الله عليه واله وسلم من فارق عليا فقد فارقني ومن فارقني فقد فارق
الله اخرجه الحاكم عن ابي ذر وقوله صلى الله عليه واله وسلم اعلم امتي من بعدي علي بن ابي طالب اخرجه
الديلمي عن سلمان الفارسي وقوله صلى الله عليه واله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها اخرجه ابو نعيم في المعرفة
عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه واله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها من اراد العلم فليات
من بابه اخرجه الطبراني عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه واله وسلم علي بن ابي طالب اعلم الناس بالله
واسدهم الناس حبا لله وتعظيما لاهل لا اله الا الله اخرجه ابو نعيم عن علي عليه السلام وقوله صلى
الله عليه واله وسلم علي باب علمي ومبين لامتي ما ارسلت به من بعدي حبه ايمان وبغضه نفاق
والنظر اليه رافة اخرجه الديلمي عن ابي ذر وقوله صلى الله عليه واله وسلم يا علي انت تبين للناس ما
اختلفوا فيه من بعدي اخرجه الديلمي عن انس وقوله صلى الله عليه واله وسلم ان هذا اول من امن بي
وهو اول من يصافحني يوم القيمة وهذا الصديق الاكبر وهذا فاروق هذه الامة يفرق بين الحق
والباطل وهذا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظالمين قائد الغر المحجلين علي بن ابي طالب اخرجه الطبراني
عن سلمان وابي ذر معا وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه واله وسلم اما انك يا علي
ستلقى بعدي جهدا قال في سلامة من ديني قال نعم قال لعلي بن ابي طالب اخرجه الحاكم في مستدركه
عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه واله وسلم يا امتي انطلق فادع سيد العرب قالت عائشة الست سيد

الاولين

ان الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك
ابغضني وان هذا سيخضب من هذا يعني لحيته من راسه اخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم
في مستدركه عن علي بن ابي طالب وقوله صلى الله عليه واله وسلم يا امتي انطلق فادع سيد العرب قالت
عائشة الست سيد العرب قال انا سيد العرب ولد ادم وعلي سيد العرب فلما جاء قال يا معاشر
الانصار الا ادلكم على ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ابدا هذا علي فاحبوه بحبي واكرموه بكرامتي فان
جبريل امرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل اخرجه الطبراني عن الحسن بن علي عليهما السلام وقوله
صلى الله عليه واله وسلم انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي اخرجه الديلمي
عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه واله وسلم يكون بين الناس فرقة واختلاف فيكون هذا واصحابه
يعني عليا عليه السلام على الحق اخرجه الطبراني عن كعب بن عجرة وقوله صلى الله عليه واله وسلم
الحق مع ذا الحق مع ذا يعني عليا عليه السلام اخرجه ابو يعلى وسعد بن منصور عن ابي سعيد الخدري
وقوله صلى الله عليه واله وسلم انا وهذا حجة على امتي يوم القيمة يعني عليا عليه السلام اخرجه الخطيب
عن انس بن مالك وعن علي عليه السلام ما صليت ولا صلى لي ولا سببت ما عهد لي وابي لعلي بينه من ربي
بينها النبيه صلى الله عليه واله وسلم وبينها لي وابي لعلي الطريق رواه العقيلي وابن عساكر وعن ثابت
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم احد بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة فمررنا بحديقة
فقلت يا رسول الله ما احسنها من حديقة قال لك في الجنة احسن منها فلما خلى له الطريق اعتنقني
ثم اجهش باكيا فقلت يا رسول الله ما يبكيك قال ضغائن في صدور اقوام لا يبدونها لك الا من بعدي
قلت يا رسول الله في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك اخرجه البزار وابو يعلى والحاكم وابو الشيخ
والخطيب وابن الجوزي وابن النجار وعنه قال قلت يا رسول الله اوصني قال قل ربي الله ثم استقم
قلت ربي الله وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم يا ابا الحسن لقد شربت العلم
شربا ونهلته نهلا اخرجه ابو نعيم في الحلية واخرج ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبد الله بن ابي
رافع عن جده ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال لعلي عليه السلام انت تقاتل على سنتي **وروى**
العمدة العلامة ابرهيم بن محمد الصنعاني في كتاب اشراق الاصباح عن محمد بن علي الباقر عن ابائه عنه
صلى الله عليه واله وسلم انه قال خذوا بحجزة هذا الاربع فانه الصديق الاكبر والهادي لمن ابعد من
اعتصم به اخذ بحبل الله ومن تركه مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن تركه ولايته اضله
الله ومن اخذ بولايته هداه الله **وروى ايضا** في حديث طويل عن جرير بن عبد الله عن النبي
صلى الله عليه واله وسلم انه قال علي اول الناس اسلاما واوب الناس رجعا وافقه الناس في دين الله تعالى
واضربهم بالسيف وهو وصيي ووليي وخليفتي من بعدي يقول سيدي ويضرب سيفي وسيفي
بلساني وبقضي بحكمي لا يحبه الا مومن ولا يبغضه الا كافر منافق وهو علم الهدى واخرج احمد في المناقب
والحاكم عن ابي ذر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول يا علي من فارقني فارق الله ومن
فارقك فقد فارقني واخرج الحاكم في المستدرك عن علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
قال اللهم ثبت لسانه واهد قلبه واخرج النسائي وابو داود وابو نعيم في الحلية عن ابي ذر صلى الله
عليه واله وسلم انه قال لعلي ان الله يهدي لسانك ويثبت قلبك واخرج الحافظ ابو نعيم في الحلية عن ابي
برزة من حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال ان عليا امام الهدى وامام الاولياء

والمال يعسوب الظلمة وهو الصديق الاكبر وهو باب الذي أوتي منه وهو حليف التقى
ونور من اطاعني وهو الكلمة التي الزمتها المتقين من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني واخرج
بحديث الشام محمد بن يوسف الكنجي الشافعي بالاسناد الى ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم وهو اخذ بيد علي عليه السلام يقول هذا اول من آمن بي واول من يصافحني وهو فاروق هذه
الامة يفرق بين الحق والباطل من بعدي واخرج عن ابي ليلا الغفاري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم يقول سيكون من بعدي فتنة فاذا كان ذلك فالزموا علي بن ابي طالب فانه اول من يراني واول
من يصافحني يوم القيمة وهو الفارق بين الحق والباطل واخرج عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم في حديث طويل اول من يدخل عليكم من هذا الباب امير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الغر
المحجلين وخاتم الوصيين قال انس قلت اللهم رجلا من الانصار وكتمته اذ جاء علي عليه السلام فقال
من هذا يا انس قلت علي بن ابي طالب فقام النبي صلى الله عليه واله وسلم مستبشرا وساق الحديث بطوله
الى ان قال فحاطبا لعلي رضي الله عنه وانت تؤدي عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي
وقال اخرجه ابو نعيم في الحلية واخرج ايضا عن انس قال بعثني النبي صلى الله عليه واله وسلم الى ابي برزة
الاسلمي فقال له وانا اسمع يا ابا برزة ان رب العالمين عهد الي عهدا في علي بن ابي طالب فقال انه راية الهدى
ومنار الايمان وامام اوليائي ونور جميع من اطاعني وقال اخرجه صاحب حلية الاولياء واخرج ابن
عساكر عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب
المنافقين واخرج عن ابن عباس قال لما نزلت انما انت منذر ولكل قوم هاد قال النبي صلى الله عليه واله
وسلم انا المنذر وعلي الهادي بك يا علي يهتدي المهتدون قال وذكره غير واحد من ائمة التفسير منهم
محمد بن جرير الطبري واحمد بن محمد الثعلبي والنيسابوري والنقاش وغيرهم واخرج عن زيد بن علي
عليه السلام عن ابائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من حديث طويل
مخاطبا لعلي عليه السلام انت تؤدي ديني وتقاتل عن سنتي وانت باب علي وان الحق معك والحق على لسانك
وفي امالي ابي طالب بالاسناد الى ابي ايوب الانصاري عنه صلى الله عليه واله وسلم في حديث طويل ان رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم قال يا عمار ستكون من بعدي في امتي هنات حتى يختلف السيف فيما بينهم
وحتى يقتل بعضهم بعضا وحتى يتبرى بعضهم من بعض فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الاضلع يعني علي بن ابي طالب فان سلك الناس وادي وسلك علي وادي فاسلك وادي علي وخل عن الناس يا عمار
انه علي لا يردك عن هدى ولا يدلك على ردى يا عمار طاعة علي طاعتي وطاعتي طاعة الله عز وجل **وقد**
روي ان قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية نزل في علي عليه السلام واشاعه
وخرج ذلك عن علي عليه السلام وابن عباس وابي ذر وبريدة الاسلمي ومحمد بن علي الباقر عن ابائه وجابر بن
عبد الله الانصاري وابي سعيد الخدري ومعاذ وغيرهم ولن يكون خير البرية الا والحق معه **واما**
احاديث حب علي عليه السلام فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي عليه السلام وعمر وابن عمر وابي
ذر وسعد بن ابي وقاص وابي ايوب الانصاري وابي بردة وابي سعيد الخدري وابي هريرة وزيد بن ارقم
وسلمان الفارسي وابي رافع وام سلمة وعائشة وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله وانس بن مالك وعمران
بن حصين وابي ليلى الانصاري وجرير البجلي وعبد الرحمن بن ابي ليلى والبراء بن عازب وبريدة بن الحصيب
وسلمة بن الاكوع وسهل بن سعد الساعدي وعبد الله بن اجم الخزاعي وعامر بن سعد وغيرهم ولن
يكون حبه علامة الايمان وبغضه علامة النفاق الا والحق معه **مسئلة** في بيان

يعسوب الدين

وهو يعسوب



التابعي معتبر مع الصحابة

من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر وما يشترط فيه وما لا يشترط ولها اطراف **الطرف الاول**
في تحقيق التابعي هل يعتبر مع الصحابة اذا حضر معهم الخوض في الحادثة والمختار وفاقا للجمهور ان
**التابعي معتبر مع الصحابة لعدم اسقاط الادلة** الدالة على حجية الاجماع لو لم يعتبر اذ يستوي بعدم
كل الامة **وان نشأ التابعي بان بلغ درجة الاجتهاد بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر** يعني ان اعتباره وعدم
اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض عصر المجتهدين المجمعين من دون رجوع من احدهم او حدوث مخالف
في اشتراط اعتبره ومن لم يشترط لم يعتبره وعن بعض الناس انه لا يعتد بمخالفة التابعي مع الصحابة وصرح الشارح
العلامة هذا القول الى احمد بن حنبل في احدى روايتيه وبعض المتكلمين وعزاه في الفصول الى الظاهرية
**واحتجوا** بما روي ان عائشة انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه للصحابة في بعض
المسائل ورجزته عن ذلك وقالت فرغ نصيحتك مع ديكك **والجواب** ان انكار عائشة على ابي سلمة
اما لوقوعه **بعد الاجماع** من الصحابة **او كون النص على خلافه** الذي سمعه عائشة من الرسول صلى الله
عليه واله وسلم في تلك الحادثة واقعا **على خلافه** فانكارها عليه لمخالفة النص لا لمخالفة الاجماع ويحتمل ان
يكون لانه لم يبلغ رتبة الاجتهاد على ان قولها ما نراها الا حجة فيه وعلى تقدير تسليمه فهو **معارض بانهم**
يعني الصحابة **سوغوا اجتهاد مثل سعيد وشريح والحسن** والتسويغ دليل الاعتبار روى ابن
ابي عمر عن وريقة قال سألوها سعيد بن جبير فانه اعلم مني بها وروي ان عليا عليه السلام وعمر لم يعتبرا
شريحا فيما حاكمهما فيه باجتهاده وروي ان الحسن بن علي عليهما السلام سئل في مسئلة فقال سلوا الحسن
البصري وربما سألوا انسا شيئا فقال اسألوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروي ان
ابن عباس سئل عن الذرية تمنع الولد فاشار الى مسروق وقال سلوه فلما اتاه السائل بجوابه بالعدول
اليه وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة وعبد الله بن عامر
للوفاة اي لو فاة زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين من الوضع واربعة اشهر وعشر فقلت
انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالف مع ابي هريرة
الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى كثرة **و الطرف الثاني** في تعيين المخالف اي قلته غاية القلة كاجماع
من عدا ابن عباس على العول ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا ابا
طلحة على ان البرد يفطر ومنه ما حكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من الاجماع على تحريم الركوع
على الهاشمي مع ما روي عن ابي حنيفة ومالك من الجواز والمختار وفاقا للجمهور ان **النادر المجتهد**
**كذلك** اي معتبر كالتابعي مع الصحابة فلا ينعقد اجماع مع مخالفته كما لا ينعقد مع مخالفة التابعي لعدم
اسقاط ادلة الاجماع من دونه وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي ومحمد بن
جرير الطبري وابو الحسين الخياط من المعتزلة الى انعقاده وفي كلام الامام احمد بن سليمان عليه السلام ميل
الى هذا القول **ومن الناس** من قال ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا
انعقد وقال ابو عبد الله الحلي ان سوغ الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف اي المصير الى مذهبه
كان خلافه معتبرا بخلاف ابن عباس في العول وان انكرت الجماعة عليه ذلك كخلافه في تحليل المتعة فلا
يكون خلافه معتبرا به **ومنهم** من قال يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا قطعيا وهو اختيار ابن
الحاجب **احتج** القائلون بالانعقاد بان لفظ الموسر الوارد في قوله تعالى وتتبع غير سبيل المؤمنين
وفي غيره من الادلة يصدق على اكثر المؤمنين وذلك كما يقال تنوسم يخون الجار والمراد اكثرهم وتقوله

صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بالسواد الاعظم وقوله اياكم والشذوذ وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن
الاثنين ابعد وبان الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي عليه السلام وسعد
بن عبادة **والجواب** عن الاول **ان صدق المؤمنين على الاكثر محال** فان الجمع المعرف باللام حقيقة
في الاستغراق ولهذا انعقد ان يقال انهم لسوا كل المؤمنين والمجاز خلاف الاصل **وعن الثاني** بان
**المراد من عليكم بالسواد الاعظم** كل **الامة** لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه **والاقدون النصف**
من الامة ولو بواحد **لا يضر** ولا يصح في حجية قول العدد الزائد على النصف والاجماع على خلافه **وعن**
**الثالث** بان المراد بالشذوذ المخالفة بعد الموافقة **وعن الرابع** بان المراد الحث على طلب الرفيق والمعنى فالاثنان
والثلاثة ركب **وعن الخامس** بالمنع ولو سلم فلا سلم اعتبار الاجماع في عصر الامام بل العصر يحصر
من عدا لي كاف **واحتج** ابن الحاجب بان قول الاكثر يدل ظاهرا على وجود حجة تمسكوا به لانه
لو قدر كون متمسك المخالف النادر مما يحتمل كان بعيدا **والجواب** ان **تعدد من اجمع** مانع **الاول** من
الادلة **ممنوع** كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما اجتمعت امة بعد نبيها الا ظهر اهل باطلها على
اهل حقها اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومسئلتنا التابعي والنادر بعدهما عموم من وجه لاجتماعهما
فيما اذا كان المخالف تابعيا نادرا وافتراقهما في التابعي الكثير والنادر الذي ليس تابعي **الطرف**
**الثالث** انه **لا يعتبر من سيوجد** من الامة الى انقطاع دار التكليف **اتفاقا** من القائلين بحجية الاجماع
لان في ادلة الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر الواحد حجة ولان الاجماع حجة فلو اعتبر باقي الاجماع المكلفين
جميعا الى اخر التكليف لم يكن حجة لانه لا يتم بعدهم تكليف فيكون اجماعهم حجة وفيه وامامن سيوجد في عصر
المجتهدين فسيأتي الخلاف فيه ان شاء الله **الطرف الرابع** انه لا يعتبر في المجتهد الا المجتهد **ولا**
يعتبر غير المجتهد على المختار وهو قول الاكثرين **وقيل يعتبر المقلد مطلقا** ولو كان عاميا وهو اختيار
ابي طالب وابي عبد الله البصري وابي بكر الباقلاني **قال ابو طالب** عليه السلام ما يعتبر بالاجماع فيه منه
ما يشارك العوام في معرفة الخواص ومنه ما ليس كذلك فالاول يعتبر باجماع العامة عليه مع الخاصة على
التفصيل ويعتبر قولهم فيه وذلك كعلمهم بان صوم العيد لا يصام فيهما وان الحدث ينقض الوضوء
في الجملة وان ابنة الابن في التحريم بمنزلة البنت وان الخالة في ذلك بمنزلة الام وما يجري هذا المجرى مما
يشاركهم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وان لم يعرفوا طريقه الا على سبيل الجملة والثاني
يعتبر اجماعهم على الجملة من حيث كان المعلوم من حالهم انهم راضون بكل قول يجمع عليه الامة ولهم
لا يخالفون في ذلك وذلك كالحكم بروح المراة وهي في العدة او بطلاق الحي او بلحقه السهو في الصلوة
انتهى **والحجة على هذا القول** عموم دليل الاجماع **وقيل يعتبر المقلد الاصولي** خاصة
لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية تلقي
الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي **وقيل يعتبر الفروعي** خاصة
لعلمه بتفاصيل الاحكام دون الاصولي **قلنا** في الاحتجاج للمذهب الاول المقلد ونحب وفاقهم
للمجتهدين اجماعا ووجوب وفاقهم يقتضي حجية قول المجتهدين اي كونه حجة تامة **فلو اعتبر**
غير المجتهد لكان قوله جزءا من الحجة ولو كان كذلك **لزم التبعيض** لكون قولهم حجة وهو كونه ليس
بحجة لانعدام الكل بانعدام جزئه وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرناه
والقرب الى مقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لا يصلح ان المطلوب لوجوب التقليد على

ما ذكره السيد ابو طالب لا يخلو اما ان يقول فيه انه يعلم من ضرورة الدين او لا فان قال بالاول فلا معنى للكلام على الكفر بالاجماع وان قال بالثاني فلا دربة للعامة المقلدين بطريق النظر بذلك

الاصولي

الاصولي والفروعي والتقليد اتباع قول المجتهد من غير تخالف قولهم عاص لا يعتبر وقد احتج ابو الحسين
البصري على ما ذهبنا اليه بقوله ان الامة انما تكون قولها حجة اذا قالته بالاستدلال لانه لا يجوز ان يكون بعض
دليل وهي انما عصمت عن الخطا في استدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال على الحوادث
فتعم فيه **الطرف الخامس** النظر في اعتبار كافر التاويل وفاسقه كالخوارج فنقول وفي
**المتاول** اربعة اقوال **الاول الاعتبار** لكافر التاويل وفاسقه معا فلا ينعقد اجماع من دونهما وبه
في المحصول الى بعض اصحابنا عليهم السلام وابي هاشم وجمهور الاشعرية **القول الثاني عدمه** اي عدم الاعتبار
**مطلقا** اي في كافر التاويل وفاسقه وبه في المحصول الى جمهور اصحابنا عليهم السلام وابي علي والقاضي عبد الجبار
**والقول الثالث** يعتبر **الفاسق دون** حق **نفسه** لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه
ويكون حجة على من سواه **والقول الرابع** يعتبر **الفاسق مطلقا** وهو قول الغزالي وقول خامس مروي
عن جعفر بن مبشر انه يعتبر اجماع اهل القبلة جميعا الا الخوارج والرافضة وذلك لانهم يتبراون من السلف
ويكفرونهم اما الخوارج فلتكفيرهم عليا عليه السلام وعثمان وجملة الصحابة واما الرافضة وهم الذين رفضوا امامة
زيد بن علي عليه السلام فلتكفيرهم ابا بكر وعمر وعثمان وجملة الصحابة ايضا وقول ساذج عن بعضهم ان الخوارج
والرافضة معتبرون في البحث لا النقل لانهم افسدوه على انفسهم بتكفيرهم الصحابة وبتاويلهم المسوغ من
غيرهم وطرحوا التابع الذي يروونه عنهم لتسوا اعتقادهم فيهم **اذا عرفت** ذلك فالقائلون بالاعتبار
هم الذين لا يكفرون بالتاويل من امتنا وغيرهم لانه لم يخرج من الامة عندهم والقائلون بعدمه المكفرون
وذلك لوجوه بكفرهم عن سمي الامة المشهود لها بالعصمة وان صلا الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان
الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المسلمين وهو كافر والاسلام والكفر لا يجتمعان واما فاسق التاويل
فالاقرب اعتباره لان **الادلة** الدالة على حجية الاجماع **لا تتناول دونه** لان الفسق لا يخرجه عن مسمى الامة
والعلم بخطائه في امر لا يوجب العلم بخطائه في كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في قوله ما يؤدي
اليه اجتهاده وذلك يقتضي ان لا ينعقد الاجماع عليه في حقه فاذا لم ينعقد في حقه استحال بعض كلمة حتى
يقال انعقد من وجه دون وجه **احتج النافون** لاعتبار بالقياس على الكافر بجامع عدم العدالة
**والجواب** منع علية الوصف للحكم بل المانع يعتبر الكافر لانه **ليس من الامة فلا يصح** قياس الفاسق
**عليه الطرف السادس** في الخلاف في اشتراط كون المجمعين من الصحابة **والجمهور** وفاقا لاكثر العلماء ان
الاجماع **لا يختص بالصحابة** وحدهم بل اجماع اهل كل عصر حجة وحكي قول الظاهرية واحمد بن الرواندي عن ابن
حنبل **للعموم** المعلوم من الادلة الماضية بان الاجماع حجة **واحتج** المخصصون بان اعتبار اجماع غير
الصحابة فيه **لزوم مخالفة اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه** وذلك باطل اجماعا وبيانه انه
انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد فلو اعتبر
اجماع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا **والجواب** ان ما ذكر يوجب **ممنوع تحريمهم**
**بعد اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه** فلو صح ما ذكرتم لوجب ان لا يجوز اجماعهم في شيء منها واللازم
باطل بالاتفاق **والحق انها** يعني مسئلة اجماعهم على جواز الاجتهاد في مسائل الخلاف فضعيفة وهي التي حكم فيها
بمنافاة ثبوت المحمول للموضوع ما دام وصف الموضوع وقد وقع الاجماع على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لكن
لا مطلقا بل ما دام لا قاطع فيه ولما وقع الاجماع الثاني زال وصف الموضوع وهو كونه لا قاطع فيه والحكم مشروط
به فيزول بزواله **الطرف التاسع** في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط في الاجماع ام لا والمختار وعليه

الاكثرون انه لا يشترط عدد التواتر للدليل فانه يتناول الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والموضح
واشترطه الجويني ومن وافقه لئلا يلزم على حجية الاجماع بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل
عادة فلا بد لهم من القول بعدد التواتر لان اسفل حكم العادة في غيره مشاهد ظاهر واذا قلنا بعدم
اشتراط العدد فلو لم يبق الا واحد من المجتهدين فالواحد حجة على المختار لمضمونه اي لمضمون دليل
الاجماع وهو انه لا يخرج الحق عن هذه الامة فلو لم يكن قول الواحد حقا لخرق مضمون السمع وان لم
يخالف صريحه وقيل لا يكون قول الواحد حجة وهو قول الدواري من اصحابنا والسبكي لان الاجماع
هو المنعقد عند الخطا فلا ينقطع بانفراده عن قول الواحد لعدم صدق الاجتماع وقد لات اقل ما
يصدق به الاجماع اثنان قلنا كما يمتنع مخالفة صريح الدليل يمتنع مخالفة مضمونه الطرف
الثاني في اشتراط انقراض العصر والمختار انه لا يشترط الانقراض وهو قول اصحابنا واكثر الشافعية
والحنفية والمعتزلة والاشاعرة لدليله الذي ذكرنا وهو عموم ادلة الاجماع لما انه انقرض عصره وما لم
ينقرض وقيل يشترط وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر بن فورك ومن الناس من فصل فقال
ان كان الاجماع لانفهم على الحكم بافوالهم او بافعالهم او بهما فالانقراض لا يكون شرطا وان كان الاجماع
بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم وسكوت الباقين عن الانكار مع انتشارهم فيما بينهم وهو المراد
بالاجماع السكوتي كان شرطا وهذا رأي ابي علي الجبائي كما يحكي ابن سيدنا الله تعالى وقال الجويني ان كان عن قياس
كان شرطا والا فلا والبه الاشارة بقوله وان كان عن قياس فالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع المجتهد عن
اجتهاده لكن الرجوع جائز ثابت اذ وافق علي عليه السلام الصحابة في منع بيع ام الولد ثم رجع عنه قالوا قال
عليه السلام كان رأيي ورأي عمر ان لا نبيعهن وقد رأيت الان ان نبيعهن فقال عبيدة السلماني رأيكم مع الجماعة احب
الينا من رأيكم وحدكم ورد بالمنع اي لا نسلم ثبوت الرجوع ولو سلم فلا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع لان كلام
علي وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا انه قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة كابن مسعود
وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه قالوا بالجواز ايضا مسألة اذا قال واحد
او جماعة بقول فاما ان ينتشر او لا ان لم ينتشر وعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعا وبه قال الاكثرون
لانه يجوز ان لا يكون لهم فيه قول او لهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو اجماع وقيل حجة وقال الرازي وابن الملاحمي
ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان انتشر وعرف به الباقون ولم ينكروه احد منهم فان علم قطعا ان سكوتهم
عن رضا فاجماع وان لم يعلم فان كان مما لا يكلف فيه علما كالقول بان عمارا افضل من حذيفة فلا اجماع ولا
حجة وان كان مما فيه تكلف فان كان قطعيا وكان لسكوتهم محمل غير الرضا فكذلك وذلك كما مات ابي بكر
وعمر وعثمن فان السكوت لا يدل على الرضا وان كانت مسألة الامامة قطعية لما كان هنالك ما يصرف السكوت
اليه وهو التقية والخوف من اختلاس الارواح وانتهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهاديا فان كان
بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا سواء قلنا كل مجتهد مصيب او لا لان المخطئ مؤول
بان المخطئ معذور معفو عنه مخاطب بما اداه اليه نظره القاصر فلا يجب الانكار وان كان قول
البعض وسكوت البعض قبل تقرر المذاهب وهذا عند البحث والنظر في الحادثة فيه اقوال اصحها
قيل هو اجماع قطعي وهو قول احمد بن حنبل واكثر الحنفية وبعض الشافعية وهو قول الشافعي القديم
وقيل هو اجماع بعدهم اي بعد انقراض القائلين والساكتين وهو قول ابي علي الجبائي وقيل هو لا اجماع
قطعي ولا حجة ظنية وهو قول ابي عبد الله البصري واهل الظاهر وبعض الحنفية قال الدواري وبه قال

الجمهور

الجمهور من الزيدية منهم الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والعامة جعفر وبه قال الشافعي في الجديد والعراقي والرازي
وقيل ان كان القول في القضايا وهو اجماع وان كان في الحكم وهو لا اجماع اي لا اجماع قطعي ولا حجة ظنية وهذا
مذهب ابي علي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي رضي الله عنه والقول الخامس وهو المختار وبه قال
الامام احمد بن سليمان والمهدي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والآمدي وابن الحاجب وهو الظاهر من كلام
الامام الهادي عليه السلام والمؤيد بالله احمد بن الحسين انه حجة ظنية يحتج بها كسائر الظنيات لنا حجة
فيما اختاروه ان سكوتهم ظاهر في موافقتهم لبعد السكوت من الكل عادة مع اعتقاد المخالفة كما تترك
عليه الناس فكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة عن قطعيها وحسن تصدق عليه سبيل
المؤمنين وقول كل الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به باقل من الظن الحاصل بالقياس وظواهر اخبار الآحاد
فوجب العمل به واحتج القائل بالمذهب الاول بما ذكرناه من ظهور السكوت في الموافقة قلنا
في الجواب عليه وهذا عين كلامنا الاول لانه يدعي كونه اجماعا قطعيا والظهور لا يفيد مطلوبه وقال
ابو علي الجبائي الاجماع لا يكون من يجوز ترك الانكار لعدم تمام النظر او لعارض الاذلة او للتوقف والتعظيم
او للهيبة او للفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول انه سكت او لانه اظهر الانكار فقيل له وقد ذكر فقال
انه والله كان رجلا مهيبا يعني عمر او لغير ذلك يكون قبل الانقراض قوته فلا يكون اجماعا واما بعد الانقراض
فيضعف الاحتمالات فيكون ظاهرا في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ان ضعف الاحتمال المؤثر
بالانقراض لا نسلمه لان غايته قوة ظهور الموافقة وهو لا يدل على القطع الذي يدعيه لبقاء الاحتمال
وان كان ضعيفا ولا نضر وجوده لانا لا ندعي الا الظن وهذا ما اشار اليه بقوله ولا نص الاحتمال
قد فيضعف بالانقراض اي يحتاج الى تضعيفه بالانقراض وقال اهل المذهب الثالث يحتمل كون
السكوت لخوف او توقف في المسألة او تصويب اي لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او غير ذلك من الاحتمالات
التي ذكرناها انما وعدها ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة والجواب
انها وان كانت فهي خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ لهم لما رأى حلية
الحامل ما حصل الله لكم على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وقد روي ان القائل بذلك علي
عليه السلام وكقول امرأة لما نهى عمر عن المغالاة في المهور ايعطينا الله تعالى بقوله وآتيتم احداهن
قنطارا ويمنعنا عمر فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وغير ذلك مما يوقف عليه
التتبع لآثارهم وقال ابو ابي هريرة العادة في القضايا انها تخالف ويبحث عليها دون الحكم فان كلا حكم بما
يراه فيتبع ولا يخالف كما ترى في عصرنا وايضا الحاكم يهاب ويتوقر دون المفتي والجواب منع الفرق
بين القضايا والحكم في محل النزاع وهو فيمن تقرر المذاهب لانهم جسدوا بعد البحث والمناظرة في حكم
المسألة فيخالف الحكم ويكر كما يخالف الفتيا وينكر والفرق بين القضايا التي ابداها المستدل بين الفتيا
والحكم بعد الاستقرار للمذاهب وهو عين الفرض وقد علم اعتراض الصحابة على الاحكام فيجوز الصغير
لا يدفع الظهور مسألة وفي الكلام في مستند الاجماع المختار وجوب السند دليلا كان او اماما
وهو قول عامة العلماء الا ما حكي واحتج القضاة عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لا عن توقيف
بان توفيقهم الله تعالى لاختيار الصواب وان لم يكن لهم دلالة ولا امارة وهو مناسب لمذهب مؤيد
بن عمران كما يحكي ان شاء الله تعالى قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور ولو كان السند قياسا واختلفوا
وفيه اقوال منها المنع لصدور الاجماع عنه مطلقا جليا كان او خفيا وهذا رأي داود الظاهري

لعل ان ذلك عن واقع كما قال الامري م ه

واتباعه والامامية وابن جرير الطبري **ومنها** المنع **الخفي** اي لصدور الاجماع عن القياس الخفي
دون الجلي وهو جائز وهذا قول بعض الشافعية **ومنها** المنع **للوقوع** للاجماع عند دون الجواز
**ومنها** المنع **للمحمد** اي لكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فيجوز مخالفته حكى هذا القول وما في
القضاء عن الحاكم صاحب المختصر **لنا حجة** فيما اخترناه وهو بلا نزاع امور وجوب السند وجوازه كونه
قياسا ووقوعه عن قياس **حجة الامر الثاني القطع بالجواز** لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم
منه محال وذلك **كغيره** من الامارات مثل خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع بعد الا كونه
مظنونا **حجة الوقوع** قوله **كاجماعهم على حد الشارب** فانه اثبته علي عليه السلام بالقياس حيث
قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفتري وفاق عبد الرحمن بن عوف
هذا احد واقل الحدود ثمانون وكثرهم ثم الخمر قياسا على الخمر وعرد ذلك **حجة الوجوب** قوله
**اما الاجماع فمحال عادة** لان اتفاق الكل لا الداع يستحيل في العادة كالاجماع على اكل طعام واحد في
وقت واحد **احتج المانعون** على الاطلاق والمانعون على الخفي **اما** اولا فبان العادة
تمنع الاتفاق عند لانه ظني والقرائح فيه مختلفة والانظار متباينة **والجواب** انا **لا نسلم منع**
**اختلاف القرائح للاتفاق** بعد الوجوب العلم بوجوب العمل بالقياس ولو سلم لزم في كل ظني اذ لا مانع
بعد رسوخ كونه ظنيا واما ثانيا فانه لو صدر عنه لجاز مخالفته اما الملازمة فلانه يجوز للمجتهد
مخالفة القياس اجماعا وجواز مخالفة الاصل يقتضي جواز مخالفة الفرع واما بطلان اللازم فللاتفاق
على امتناع مخالفة الاجماع **والجواب** ان **الاجماع على جواز مخالفته** اي القياس **قبل الاجماع** واما
اذا اقترن بالقياس اجماع فلا يجوز المخالفة لاعتضاده به واما ثالثا فان العمل معلوم في الاجماع
بالقياس والاختلاف فيه يمنع من انعقاد الاجماع عنده **والجواب** المادكر **ينوع** من **منع الاختلاف**
**فيه لصدور الاجماع** عنه **مقوض بخبر الواحد** والعموم فان الخلاف قد وقع في حجيتهما مع جواز
صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقا **احتج** القائل بكون الاجماع الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة
بان جواز مخالفة الاصل يستلزم جواز مخالفة الفرع **والجواب** بان **قياس الاجماع على الطريق**
واجراء حكم طريقه عليه **باطل بالدليل** القطعي الدال على كونه حجة لا يجوز مخالفتها من غير تخصيص اجماع
عن اجماع **احتج القائل** بجواز الاجماع من دون مستند بانه لو كان عن مستند لاستغنى عنه
بالمستند فيعرى عن الفائدة **والجواب** ان **الغرض** عن الفائدة **لو كان** عن مستند **ممنوع** اذ فائدته
سقوط البحث وحرمة المخالفة **وان سلم** ما ذكروه **لم يصح عن قائله مستند** وذلك مما لم يقل به احد
**اذا عرفت** ان الاجماع لا بد له من مستند فهاهنا **فرع** مترتب عليه وهو **ما اجمع على موجبه**
من الادلة اما ان يكون قطعيا او ظنيا **ان كان قطعيا** عند اهل الاجماع **فهو السند** لذلك الاجماع
قطعا لامتناع ان لا يقفوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم ولو فرض ظهور ظني لهم مفيد
لذلك الحكم لم يجز ان يكون مستندا فالبداهة القطعي اياهم الى الحكم به والاتفاق عليه وايضا الاتفاق على الظني
دون القطعي محال عادة وهذا قول لمشايخنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسن البصري وحكى
في المحصول الاتفاق على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر متواترا فلا خلاف
في وجوب استناده اليه قال ابو طالب عليه السلام وقد ذكره شيخنا ابو عبد الله البصري الا انه يقول ان الخبر
ان كان من اخبار الاحاد في هذا الوقت فانه يجب ان يقطع على انه مما قامت به الحجة في الاصل قال وقد

فانه سواء



سنا مذهبه في هذا الباب وهو انه يقول ان عادة الصحابة رضي الله عنهم جارية بانها كانت لا تعمل على
مخبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما كانت تعمل عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقه العلم دون الظن
وقال السخاوي لا يجب ان يكون صادرا عنه لجواز اجتماع دليلين على مدلول واحد **والا** يكن قطعيا
**فهو محتمل** لان يكون سندا وان لا يكون لسعة الظنيات ونقل ابن برهان في الاوسط عن الشافعي انه يجب
ان يكون سندا لوجوب السند في الاجماع وصلاحية هذا الدليل لان يكون سندا وقال القاضي عبد الوهاب
المالكي في ملخصه ان كان الخبر من الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام
وان علمنا ظهوره بينهم وعلمنا انهم عملوا لاجله ففيه بلا شك مذاهب **ثالثها**
ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكن عملوا اما بمضمونه فلا
يدل على انهم عملوا من اجله وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال لا بد
كما ان حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان الظاهر ذلك على عصمتهم بخلاف الحاكم
**مسئلة** اذا تكلم المجتهدون في مسئلة واختلفوا فيها على قولين او اقوال فهل لمن بعدهم من المجتهدين
احداث قول آخر في تلك المسئلة فيه بلا شك مذاهب **اولها** المنع مطلقا وهو قول الاكثر منهم الغزالي
والمؤيد بالله في احد قوليه وابو علي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري واليه ذهبت
الامامية بناء على اصلهم ان الامام في احد القولين فالمحدث للثالث مخطئ وان فضل **وثانيها** الجواز
مطلقا وهو قول اصحاب الظاهر وبعض المتكلمين واحد قولي المؤيد بالله **والمختار** وفاقا للمؤيد
بالله وابي الحسين البصري والرازي واتباعه والآمدي وابن الحاجب والسبع الحسن وهو قول المتأخرين
ان **المختار الاختلاف على قولين مثلا لا يمنع** قولا **ثالثا لا يرفعهما** اي القولين الاولين فيجوز احداثه
لانه لا محذور فيه اذ لم يرفع اجماعا وان رفعهما لم يجز للقطع بان الحق فيهما والا لزم خطأ الامة وذلك
**كالمندوب** **لا يسمى** **قيل يحل** سوى تركها عمدا او سهوا **وقيل لا يحل** مطلقا **فالحل مع السهو** والتحريم
مع العمد **عمر رافع** للقولين وكهذه المسئلة فان الصدر ما اختلفوا فيها على قولين الجواز مع الفصل وعدمه
والمنع كذلك فقول المتأخر بالجواز مع الفصل والمنع مع عدمه عمر رافع للقولين **ومثال ما**
يرفع القولين بان يعطي المشتري البكر ثم يجد فيها عيبا فقيل الرد وقيل بل يرد قيمة ارش
النقصان وهو تفاوت ما بين قيمتها بكرا وثيبا فالقول برد قيمتها مجانا قول ثالث رافع للقولين **احتج**
المانعون اما اولا فباتفاق الاولين على عدم الفصل فالقول به خلاف الاجماع **والجواب** ان
منع اتفاقهم على عدم الفصل غاية انهم لم يقولوا به **وعدم القول بالفصل ليس قولا بعدمه**
اي الفصل واما منع القول بما قالوا بتقييد لانهم لم يقولوا فيه بشيء ولا اثبات **ولا امتناع القول فيما**
**عدا** من الوقائع اذ لم يقولوا فيها بحكم واما ثانيا فبان القول بالفصل **لزوم تخطئة الاولين**
اذ كل فئة مخطئة بالضرورة وفيه تخطئة كل الامة فيما اجمعوا عليه واما فيما لم يجمعوا عليه بان يخطئ
بعض في مسئلة وبعض في اخرى فلا والا لزم ان يمتنع تجويز الخطأ على كل فرد من مجتهدي كل الامة في
احكام متعددة ولا خلاف فيه لغير الامامية **احتج** القائل بالجواز مطلقا اما اولا فبان اختلافهم
دليل على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد وكيف يكون سائغا سنه وفصل
وهذا منتفي قوله **قبل الاختلاف سهل بالجواز فلما الاختلاف في المنهي** لان ما قلناه فيه بالمنع هو
ما اجمعوا عليه وترفعه القول الثالث كالاتفاق على عدم الرد مجانا فانهم لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهادا

واما ثانيا فانه لو كان الثالث باطلا لانكر اذا وقع لكنه لم ينكر اما الاولى فلامره بالنهي عن المنكر والسلف
لا يسكتون على مخالفة الامر واما الثانية فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة وابوين وقال
ابن عباس رضي الله عنهما للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج والزوجة وقال ابن مسعود للام ثلث الباقي بعد فرضهما
واختلف ابوابين فولا بالثاني وقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم
ينكر عليه احد والا لنقل **والجواب** ان ما وقع من التابعين من اختلاف لم ينقل عن الصحابة ان
رفع مذاهبهم فيحمل على انه وقع وقت الاختلاف منهم والتعارف العادة **وقيل الاستمرار** على تلك
المذاهب وذلك كما حكي عن مسروق انه اختلفت فيه الصحابة من مسئلة الى ام قولا
اخر قال حاز الله روي عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد ان الى ام ابين وعن عمر ادانوي
الطلاق فرجعي وعن علي رضي الله عنه ثلاث وعن زيد ولحبه بائنة وعن عثمان طهار وكان مسروق
لا يراه شيا ويقول ما ابالي اخر منتها ام قصعة من ثريد وكذلك عن الشعبي قال ليس شي محبا يقول تعالى
ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام وقوله ولا تحرموا طيبات ما احل الله لكم
وما لم يحرمه الله فليس لاحد ان يحرمه ولا ان يصير تحريمه حراما قال ابو طالب عليه السلام واما ما
حكي عن مسروق فانه لا يلزم لانه كان لحق زمان الصحابة وهو من اهل الاجتهاد فلا يمنع ان يكون الاختلاف
الذي ذهب اليه انما قال به في وقت اختلافهم ولم يكن قد استمر خلاف من اهل العصر الاول على تلك
الاقاويل الاخر **والا** لكن ما وقع من التابعين كذلك **فواضح** انه من قسم الجائز كما روي عن ابن سيرين لانه
قائل في كل صورة بواحد من المذهبين ولذلك لم ينكر عليه **وههنا مسائل** ذكرت تعالقة
المسئلة لوجوه مناسبة **المسئلة الاولى** اذا استدل اهل العصر في مسئلة بدليل او تاويل
تاويل فهل لمن بعدهم احداث دليل او تاويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه ولا صحته منعه
الاقلون وتوقف ابو عبد الله البصري في ذلك **وقال الاكثرون وهو المختار** يجوز احداث دليل
او تاويل اذ هو قول باجتهاد **لا مخالفة** فيه لما اجمع عليه اهل العصر الاول لان عدم القول ليس قولا
بالعدم فكان جائزا **وايضا** لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع **اذ لم يزل العلماء يستخرجون الادلة والتاويلات**
المغايرة لادلة من بعدهم وتاويلاتهم من غير نكير من احد بل يستحسنون به وتثبت لهم فضلا **احتج**
المانعون اما اولا فبان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فيتبع غير سبيل المؤمنين **والجواب**
ان سبيل المؤمنين مراد به الحكم المجمع عليه لا ما لم يعرف صوابه **والا امتنع** الحكم فيما يحدث من
الوقائع لصدق غير سبيلهم عليه وهو باطل بالاتفاق **قيل** فرق بين ما يحدث من الوقائع وما نحن فيه اذ
هنا سبيل للمؤمنين وهو اسبق لانهم وتاويلهم السابق فاحداث الاخر يكون اتباعا لغيرهم **ولا سبيل**
لهم **هناك** اي في الواقعة المتجددة فاحداث القول فيها احداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل
لهم فيها **قلنا** لا نسلم الفرق اذ **لا سبيل** لهم ايضا في المتنازع فيه وهو الدليل والتاويل الحادث واما
تكون لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة او فساد والمفروض خلافه **والحق** ان المراد بالسبيل الذي وقع
التهديد على اتباع غيره بعض المعتبر به لا طريقه والا لزم ان تكون العامة متبعة لغير سبيل المؤمنين لتخصيص
المؤمنين في الاية بالمجتهدين لما سبق من ان غيرهم لا يعتبر في انعقاد الاجماع وسبيلهم الى الاحكام الادلة من
الكتاب والسنة وسبيل العامة التقليد وهو غير ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق **المسئلة الثانية**
قوله ولا يحلف في جواز عدم علم الامة في عصر من الاعصار **يراجع** اي بدليل لا يساويه دليل يخالفه

وصدر في جواز سريان
التعبد الى ما بعد وهو
ان لها ثلث الباقي مع الزوج
وثلث الجميع مع الزوجة

قد اقتصر صاحب نظر البدايع على قوله فان نصوا على بطلانه لم يجز اتفاقا

معول على وفقه يعني غير مدرك حكمه سوى عمل بحكمه من دونه كلهم او بعضهم على قولين والمختار الجواز
اما اذا لم يقع من احد منهم العمل على وفقه فلا خلاف عند المحققين في عدم الجواز لانه اجتماع على الخطا
وحكى العلامة في شرحه على المختصر ان في المسئلة قولا بالجواز مطلقا وقولا بالامتناع مطلقا وقولا بالتفصيل
وهو الجواز ان عمل على وفقه والا فالامتناع وفيما حكاه نظر لاستلزام القول بالجواز مع عدم العمل على وفقه
القول بجواز اجتماع الامة على الخطا **احتج المجيز** لعدم علمهم براجح معول على وفقه عدم العلم به **ليس**
اجماعا على عدم ما فات عدم العلم ليس علما بالعدم والا لزم عدم ما لم يعلموا على العلم به وهو باطل بالضرورة
**احتج المانع** لذلك الدليل الراجح سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين
**وفيه** من الجواب **ما سبق** من ان سبيلهم مراد به ما اتفقوا عليه لا ما لم يعرف صوابه وقد احتج بانه
ليس سبيلهم بل يمكن ان يكون سبيلهم **المسئلة الثالثة** اذا اختلف اهل العصر الاول
في مسئلة على قولين واستقر خلافهم في ذلك وانقرض اهل العصر الثاني على احدهما فقد خلاف **والمختار** ان
**الانقراض** من اهل العصر الثاني **على احد القولين قول الاولين** خلافا لابي هاشم واتباعه وهو قول
اكثر ائمتنا عليهم السلام منهم ابو العباس وابو طالب وقول ابن شريح واتباعه وابي علي وابي هاشم وابي
الحسن الكرخي وابي الحسين وابي عبد الله البصريين والرازي وابن الحاجب **لما تقدم** من الادلة الدالة
على ان الامة لا تجتمع في عصر على خطا **وقيل** خلافا لوقوعه ولكنه **لا يكون** اجماعا بحسب اتباعه وهو قول
بعض المتكلمين وبعض الحنفية وبعض الشافعية ورواه ابو طالب عن الصيرفي **وقيل** ان الانقراض
المذكور **ممتنع** وقوعه وهو قول احمد بن حنبل والاشعري والجويني والغزالي والامدي وابي بكر الصيرفي من
اصحاب الشافعي **واحتج** اهل القولين الاخرين **اما** المانعون لوقوعه فبما اشار اليه بقوله **اذ لو**
**وقع** لكان حجة لتناول الادلة له فيتعارض الاجماعان اجماع هؤلاء على عدم تسويغ الاخر واجماع الاولين
على تسويغ كل منهما وانه محال عادة **واما** المانعون لحجيته فبما اشار اليه بقوله **او كان حجة** يعني لو كان
الانقراض الواقع على الوجه المذكور حجة **لعارضا** اي الاجماعات اجماع الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين
واجماع الاخرين على تعيين احدهما فقوله تعارضا هو التالي في الحجيتين وقوله لو وقع مقدم الحجة الاولى
او كان حجة معطوف عليه وهو مقدم التالية وقوله **لان اختلافهم اجماع على التخيير** بيان الملازمة
لانها لا تتم الا بتبيان الاجماع الاول فيحصل التعارض بينه وبين الثاني **قلنا** في الجواب **لا** على ما احتج به
الطائفتان ما ذكرتموه من انقراض الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين **ممنوع** اذ كل فرقة تجوز ما يقول
به وسعي الاخر **سلمنا** ذلك **لكن وقع انقراض العاطع** اي مشروطا بعدم ظهور القاطع في احدهما وهذا الشرط
لا يوجد بعد تحقق الاجماع الثاني لكونه قاطعا **واحتج** المانعون لوقوعه بوجه اخر وهو ان العادة
تقضي بامتناع الانقراض على ما استقر فيه الخلاف اذ لا يزال احدى الطائفتين تصر على مذهبها وبوجه
اخر وهو انه لو وقع الاجماع الثاني لكان ناسخا للاول والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا **والجواب**
عن الاول منع قضاء العادة اذ لو امتنع لم يقع وقد وقع كخلاف الصحابة في مسئلة القول وانقراض المانعين
فيها على احد القولين ولو سلم فلما يمنع عادة اذا كثر اهل كل واحد من القولين اما اذا كان القائل باحدهما
نادرا فلا كما يجده في كثير من اقوال العدما الذي لم يعرف لهم متابع وعن الثاني بان الاجماع الاول ان سلم
مشروطا بعدم الثاني فاذا ظهر ابتغى الشرط فيبقى المشروط **واحتج** المانعون لحجيته بوجوه اخر ايضا
منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم الحديث يقتضي جواز الاخذ باي القولين سواء حصل

اجماع بعد او لم يحصل **وفيها** ان اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم حجة **وفيها**
انه لو كان حجة لكان لدليل وانه باطل والا لما خفي على العصر الاول **وفيها** انه لو كان حجة لكان قول
احدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك **والجواب** عن الاول بان الاقتداء بهم للمجتهدين
والالزم ان يكون قول كل واحد منهم حجة يجب اتباعها ولو سلم كان قول كل واحد حجة طنية وهي لا تقاوم
الاجماع الثابت بالدليل القاطع كتاثير الطبيعات وعن الثاني ان ذلك يقتضي ان لا يكون اجماعهم الخالي
عن سبق المخالف حجة وانه باطل وعن الثالث انه لا يجوز خفاء ذلك في الدليل عن الكل ويجوز خفاؤه
عن البعض وعن الرابع بانه ملتزم كما يجيء ان شاء الله تعالى **المسئلة الرابعة** الاتفاق من
اهل العصر عقيب اختلافهم قبل استقراره بان لم يطل زمان الاختلاف حائز لا يعد شرذمة قليلة
**واما الاتفاق بعد الخلاف المستقر** فالخلاف فيه كما تقدم في مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد
قولي العصر الاول الا ان جوازه ووقوعه وكونه حجة اظهر هنا سبق لانه لا قول لعصرهم مخالفا لهم
في هذه المسئلة وقولهم بعد ظهور خطائه والرجوع عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامة بخلاف
ما قبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الامة ولهذا فرق الدواري بين المسئلتين وقال
في هذه المسئلة انه يحسن الاجماع بعد الخلاف وانه يكون حجة بخلاف المسئلة الاولى ووجه الفرق
ما ذكرناه **اذا عرفت ذلك** فالقائل بالاستماع الامام يحيى عليه السلام والباقلاني
والجمهور على جوازه وكونه اجماعا **وكل معتبري الانقراض جوزوه** لانه لما وقع منهم الاتفاق
في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن اختلافهم اجماعا على جواز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض
العصر فلم يكن اتفاقهم معا المجمع عليه بخلاف اجماع العصر الثاني على احد قولي الاولين فانه رفع لمجمع
عليه وذهب الاول انه ليس باجماع **وحجة المانعين** لوقوعه وحجيته كما تقدم من انه لو وقع
او كان حجة تعارض الاجماعات منهم بناء على عدم اشتراط الانقراض والجواب كما تقدم ايضا **المسئلة
الخامسة** اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فهل يجوز لمن بعدهم ان يفصل بينهما نظر فان قال
اهل الاجماع بعدم الفصل او علم ان طريقة الحكم فيهما واحدة لم يجز والا فالمختار الفرق والخلاف
فيها كالخلاف في مسئلة احداث قول ثالث ولذا لم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها مسئلة واحدة
وحكما عليها بالحكم السابق وكذلك حكى عن الثوري من الفصل بين الجماع ناسيا والاكل ناسيا قوله
ان الجماع يفطر والاكل لا يفطر والاجماع يمنع من تقدم من العلماء ان لا فصل بينهما وكما روي عن ابن سيرين من فصله
بين مسئلة الروح والابوين ومسئلة الروحة والابوين والادلة والشبه وجوابها تقدم الى هذه المسئلة مما
سبق **المسئلة السادسة** قد عرف مما تقدم انه لا يجوز ان يقع اجماع اهل العصر الثاني على خلاف
اجماع من قبلهم ولا خلاف الا ما حكاه قاضي القضاة عن الشيخ ابي عبد الله انه قال انما لم يجز ان يجمعوا
على مخالفتهم لان اهل العصر الاول اجمعوا على انه لا يجوز ان يقع الاجماع من بعد على خلاف قولهم فلو اجمعوا
على ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفتهم ويكون الاجماع الثاني في حكم الناسخ للاول **مسئلة الدليل**
الدال على عصمة الامة من الخطا **منع** ووقوع **الردة** منهم جميعا لانها اعظم الخطا وكذلك الفسق وست المجوز
قالوا الردة تجوز حجتهم عن ان يتناولهم تلك الادلة لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة **والجواب** ان ما ذكرتم
من كونها اعظم حجتهم مردود بتصديق صلت الامة وان ارتدت قطعا وهو محال ووجه صدقه ان زوال
اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متاخرا عن الارتداد بالذات فعند ان حصل الارتداد وجدت

صدق عليهم الاسم حقيقة فصدق الاسناد فتناولهم الادلة واما انعقادهم فرقيب كل وفيه
الامة والخطا ممتنع على الكل دون البعض ومنعه الاكثرون من العدمالان ذلك يوجب اجتماع الامة
على الخطا قلت المراد لا يجتمع على الخطا في حكم واحد بحيث يخرج الامة كلها عن الصواب وذلك الحكم
اذ لو كان المراد ما ذكروه لكان تجويز الخطا اي خطا كان في كل واحد من اهل كل عصر متسعا والتالي باطل
اما الملازمة فلان الامة معصومة وقد اثبتم للبعض حكم الكل فيمنع التجويز للعصمة واما بطلان
التالي فلانا نجوز تجويز الانكره الامامية في كل واحد من مجتهدي الاعصار الخطا في بعض
المسائل والاصابة في بعض بل لا يبعد ان تقطع المجتهدة بذلك **مسئلة** في بيان ما يثبت بالاجماع
وما لا يثبت به فمعول يجوز ان **يتمسك بالاجماع فيما لا يثبت** الاجماع **عليه** اي في كل شيء لا يتوقف
العلم بكون الاجماع حجة على العلم به سوى كان عمليا او شرعيا او لغويا او دينيا واما ما يتوقف العلم
بكون الاجماع حجة على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع **والاول كحدوث العالم ونفي الشريك**
للصانع جل وعلا لان كون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بكونه اجماعا يمكننا ان نعلم كون
الاجماع حجة بانا نعلم اثبات الصانع بامكان العالم او وجوده وحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة
النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووجود الصانع **والثاني**
كوجود الباري عز وجل وصحة النبوة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة
وصحة الاستدلال بهما موقوفة على العلم بوجود الصانع وصحة النبوة فلو توقف عليه لزم الدور
**والتمسك بالاجماع** في الامور الدينية سوى كانت عملية لا يتوقف عليه او شرعية وفي
اللغوية متفق على صحته **وفي الدنيوية خلاف** وذلك كالاراء والحروب وتدبير الجيوش وترتيب امر
الرعية فللعاصي عند الجبائي فيه قولان احدهما استناع مخالفته والاخر جوازها وتابعه على كل من
القولين جماعة **وحجة المنع** عموم ادلة الاجماع والمجوزون يخصونها بالدينية لانها المتبادرة
منها **مسئلة** الاجماع ينقسم الى قطعي وظني فالقطعي ما نقل الينا متواترا ولم يسبقه خلاف
مستقر مع انقراض العصر عليه وكذا في الاصح ما سبقه خلاف او لم ينقرض العصر عليه لافادة الادلة
القطع بعصمة اهل كل عصر عن الخطا والظني كالاجماع السكوتي وقد سبق الخلاف فيه وما نقله
الاحاد وقد اختلف في وجوب العمل به والمختار الوجوب وهو قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور
منهم الحنابلة ومعظم الشافعية وبعض الحنفية وانكره ابو عبد الله البصري وبعض الحنفية
والعراقي من الشافعية لنا بعد الدليل الظني الدلالة مقبول فيه الاحاد فيجب العمل به اتفاقا
فنقل الاحاد للدليل القطعي الدلالة اولى بان يجب العمل به لان الاول ظني بحسب الاصل واحتمال الضرر
في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فثبوته بالمقطوع
اولى **واحتج** ابو عبد الله البصري بان ما يمنع الاجماع عليه يجب ان يشيع نقله ويتواتر من جهة
العادة **ورد** بالمنع لجواز ان يستغني عن نقله بغيره **اذا عرفت** ذلك فالقطعي لا يعارض
لان مخالفة اما قطعي او ظني والكل ممتنع والالزم في القطعي ان يثبت مقتضاهما وهما يقتضيان والظني
ينتفي بالقطعي بالنص واما الاجماع الظني فيجوز معارضته وحكمه **اذا عارضه نص** من الكتاب
او السنة حال كون الاجماع والنص **ظنيين فالجمع** واجب بين الدليلين ان امكن وذلك **بالتاويل**

حيث كان احدهما فاللالة بوجه ما فيقول القائل له من الاجماع والنص او التخصيص حيث كان
احدهما فاللالة ثم ان لم يكن الجمع باحد الامرين وجب الترجيح باي وجوهه التي تجي في اخر الكتاب ان
شاء الله تعالى ثم ان لم يكن الترجيح لاحدهما على الاخر وجب الاهمال لان العمل بهما غير ممكن والعمل باحدهما
من دون الاخر ترجيح من غير مرجح **مسئلة** الاخذ باقل ما قيل في المسئلة اذا لم يجد دليلا على ما
عداه اي الاقل هو اخذ بالاجماع ومثل باسند لان اصحابنا على قصر الامامة في ولد السبطين الطاهرين
بالاجماع على صحتها فيهم ويقول الشافعي بان دية الذمي ثلث دية المسلم لمعلوم القول له بالكل وبالنصف
له مستند لا بالاجماع فيه وهذا القول قريب الى الصواب **والاقتصار** على اقل ما قيل **لعدم الدليل** بعد البحث عن
مدارك الاحكام **اذ هو** اي عدم الدليل **بعد النظر** التام **مستلزم** لظن **عدم الوجود** للدليل
**المستلزم** لظن **عدم الحكم** في الزائد على ما اقتصر عليه **والالزم تكليف الغافل** فثبت ان عدم الدليل
بعد التفحص التام يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب وقولهم انه رجوع الى القول باستصحاب
البراءة الاصلية فهو منكر بالاستصحاب لا بالاجماع غير صحيح لان للاجماع دخلا في الاستند لان وهو في
اثبات الحكم اذ لولاه لاستصحبت البراءة الاصلية في نفي الكل والاثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض
الاخر بالاستصحاب وليس المراد ان النفي والاثبات ماخوذ من الاجماع فقد لكن ما لم نقل به احد وما ذكرناه
ممكن الجمع بين القولين فالقائل بان ما هذا شانه اخذ بالاجماع يريد في نفي الزيادة او في اثبات المنفي عليه لا في نفي الزيادة
والقائل بانه ليس باخذ بالاجماع يريد في نفي الزيادة او في مجموع الامرين لا في اثبات المنفي عليه وجه
وتوبيد ما ذكرناه كلام الغزالي في المستصفى حيث قال في مسئلة دية اليهودي وان المجمع عليه وجوب هذا
المقدر ولا مخالف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على
سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقا للاجماع وقول الرازي في المنتخب في هذه المسئلة فهذه
قاعدة مفرعة على الاجماع والاستصحاب بيانه ان الاصل عدم الوجوب ترك العمل به في الاقل لا
لانعقاد الاجماع عليه وفي الثاني على الاصل والله اعلم **خاتمة** الحكم المجمع عليه ان كان قطعيا فحاجة
لانكاره ان لم يكن مما علم من الدين ضرورة خلافا لبعض العقهاء ان الاجماع غير مفيد للعلم الضروري
بالحكم بحيث يساوي الصلوات الخمس ونحوها

## المقصد الرابع من مقاصد

هذا الكتاب في امور عامة لما تقدم من المقاصد الثلاثة وهو نوعان يجمعهما ابواب ستة **النوع الاول**
يتعلق بالنظر في السند وهو الباب الاول **والنوع الثاني** يتعلق بالنظر في المتن من امر ونهي
وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم وظاهر ومؤول وناسخ ومنسوخ وقد سلمها تفصيله
الابواب والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر او احاد مقبول او مردود ولا شك ان الطريق الى
الشيء مقدم عليه طبعا فقدمه وضعا فقال **الباب الاول في الاخبار** وفيه جهة
فصول الاول في بيان معنى الصدق والكذب والخلاف فيه والثاني في الخبر المعلوم صدقه والثالث
في الخبر المعلوم كذبه والرابع فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه والخامس في شرائط العمل بما يظن صدقه واتى بها
على هذا الترتيب فقال **فصل الخبر** قد يقال بمعنى الكلام المحتمل للصدق والكذب كما في قولهم الخبر هو الكلام
المحتمل للصدق والكذب وقد يقال بمعنى الاخبار كما في قولهم الصدق هو الاخبار الخبر عن الشيء على ما
هو به بدليل يعتد به نفي اذا عرفت ذلك فالخبر على كلا المعنيين **صدق وكذب** ولا قسم ثالث له
عند الجمهور وكل خبر لا بد فيه من دلالة على حكم ونسبة في الخارج والمراد بالحكم الايقاع او الانتزاع

اي المصدر

اي التصديق والحرم بثبوت نسبته التي اشتمل عليها او انتفائها ولسنا نريد بالدلالة عليه وجوده
بحيث لا يتخلف عنها بل يجوز تخلفه عنها والدلالة حالية كما في خبر المجنون والشاهي والنائم والشاك من
عدم الجزم لان الدلالة اللفظية يجوز تخلف المدلول عنها والمراد بدلالته على النسبة الخارجية دلالته
على تحققها في احد الازمنة الثلاثة سوى كانت كذلك في نفس الامر او لا ماء وقيد من جواز تخلف المدلول
عن الدال في الدلالة اللفظية **بيان** ذلك انك اذا قلت قام زيد فقد دل هذا الخبر على ثبوت القيام لزيد في الواقع
في نفس الامر وعلى الحكم بذلك الثبوت فان كان الموجود في الواقع ان زيدا قام تطابق الحكم ثبوت القيام
لزيد وما في الواقع وتطابق ايضا قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وقيامه في الواقع مع قطع النظر
عن دلالة الخبر عليه وان كان الذي في الواقع انه لم يقم فلا تطابق بين مدلول الخبر وما في الواقع وقد فهم
تطابق عدم التغاير بين المطابق الذي هو قيامه المثلثة وقيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وبين المطابق
الذي هو قيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وهو تطابق فاسد لانهما متغايران بالاعتبار كما المعقول والذهني
اشرنا اليه وتوضيحه ان ثبوت القيام له اعتبارات احدها كونه مفهوما من الكلام مع قطع النظر عن هذا الاعتبار
الواقع والاخر كونه الواقع مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه فالوقوع باحد الاعتبارين غيره بالاعتبار الاخر
الاخر اذا استقر عندك ذلك **فالصدق مطابقة حكمه** اي حكم الخبر الذي هو الايقاع او الانتزاع او نسبته
**للواقع** والخارج وما في نفس الامر **والكذب عدمها** اي عدم مطابقة حكمه او نسبته الواقع **لان حقيقة**
الصدق مطابقة حكمه او نسبته **لاعتقاد المخبر وحقيقة** الكذب **عدمها** اي عدم مطابقة حكمه او نسبته
لاعتقاد المخبر **خلافا للنظام** ومن تابعه فقالوا ان حقيقتهما ذلك حتى ان قول القائل السماء فوقنا
يعتقد ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب والمراد بالاعتقاد معناه المشهور وهو التصديق
الشامل للعلم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد الجازم الذي يقبله والجهل المركب والظن والخبر المعلوم
والمعتقد والمظنون صادق والموهوم كاذب لانه دال على الحكم بخلاف الطرف الراجح **ولما كان** المتبادر
من عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ان يكون هناك اعتقاد ولا مطابقة الخبر على ما هو القاعدة في دخول
النفي على كلام قيد تقييد كان الظاهر ان يكون الخبر المسكوك واسطة بين الخبر الصادق والكاذب لانه لا
اعتقاد فيه لبيان الاعتقاد والشك والنظام ممن لا يثبت الواسطة فلا بد ان يقال ان عدم مطابقة
الاعتقاد اما بان يكون هناك اعتقاد ولا مطابقة او بان لا يكون هناك اعتقاد اصلا **ولا** ان حقيقة الصدق
مطابقة حكمه او نسبته **للمجموع** من الاعتقاد والمطابقة **وحقيقة** الكذب **عدمها** اي عدم مطابقة
حكمه او نسبته للمجموع من الامرين **خلافا للجاحظ** وابي هاشم **فما عداهما** اي ما عدا مطابقة المجموع وعدمها
على هذا القول **واسطة** بين الصدق والكذب **وتحقيق** كلامهم ان الخبر اما مطابق للواقع او لا
وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او بدون الاعتقاد فهذه اقسام ستة صادق وهما
المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وكاذب وهو غير المطابق للواقع مع اعتقاد عدمها والباقي ليس بصادق
ولا كاذب وهو المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة او بدون اعتقاد وغير المطابق مع اعتقادها او بدون
اعتقاد **لنا** في الاحتجاج لمذهب الجمهور **الاجماع على تكذيب الكافر اذا قال الاسلام باطل** مع مطابقته
لاعتقاده **وتصديقه اذا قال هو حق** مع مخالفته لاعتقاده فلو كان للاعتقاد او لعدمه مدخل في
عموم الصدق والكذب لم يصح ذلك اذ يكون الخبر ان بالعكس على قول النظام او واسطة على قول الجاحظ
**وحجة النظام** قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله

والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى حكم عليهم حكما موكدا بانهم كاذبون في قولهم
انك لرسول الله مع مطابقته للواقع فلو كان لمطابقة الواقع او لعدمها مدخل في تحقق الصدق
والكذب لما صح ذلك اذ يكون اما صادقا او واسطة **والجواب** ان الدليلين اذا تعارضا في الظاهر وامكن
حمل احدهما على وجه يسقط معه التعارض وجب وما ذكره محمول على رجوع الكذب الى خبر نفسه
**تشهد** في تشهد انك لرسول الله والخبر المتضمن هو ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد
شهادة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك انه غير مطابق للواقع لانهم المنافقون الذين يقولون
بالسنتهم ما ليس هو في قلوبهم **او** نضمنه **المؤكدات** التي هي ان واللام والجملة الاسمية فانها وان دخلت
على المشهود به وهو انك لرسول الله وحقها ان تفيد تاكيد ما دخلت عليه فهي تشعر بان الشهادة عن
حب كامل ورغبة وافرة والواقع بخلاف ذلك **او** على رجوع الكذب **الى المخبر المشهود به** وهو قولهم
انك لرسول الله لا في نفس الامر بل **في زعمهم** الفاسد واعتقادهم الكاسد لانهم يعتقدون انه
غير مطابق للواقع فكانه قال تعالى والله يشهد ان المنافقين يعتقدون انهم كاذبون في خبرهم
الصادق وهو قولهم انك لرسول الله **او** على رجوع الكذب **الى حلفهم بانكارهما** **او** لما رواه البخاري
في صحيحه عن زيد بن ارقم قال كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن ابي يقول لاصحابه لا تنفقوا
على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ولو رجعنا من عنده ليخرجن الاعز منها الاذل فذكرت
ذلك لعمي فذكره للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فدعاني فحدثته فارسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
الى عبد الله بن ابي واصحابه فحلفوا ما قالوا فكذبني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه
فاصابني هم لم يصبني مثله قط فجلست في البيت فقال لي عمي ما اردت الى ان كذبك رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم ومقتك فانزل الله تعالى اذا جاءك المنافقون فبعث الي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فقال ان الله صدقك يا زيد **وجه الحاطظ** قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وتقريره
انه لا شك ان الكفار حضروا اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالحشر والنشر كما يدل عليه قوله
تعالى اذا مزقتم كل ممزق في الافتراء على الله وكونه خبر احوال الجنة وارادة كونه خبر احوال الجنة غير
الكذب لانه قسمه وقسم النبي يجب ان يكون غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدم صدقه وكيف
يريدونه وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب لكون
هذا مذهب زعمهم وان كان صادقا في نفس الامر فانتفى المذهبان الاولان وثبت الواسطة وهو المطلوب
**والجواب** ان معنى قوله تعالى ام به جنة ام لم يفتر لذكره قسما للافتراء فعبر عن هذا بذكر لان
المجنون لا افتراء له اذ الافتراء هو الكذب عن عمد لا الكذب مطلقا يدل عليه استعمال العرب ويعمل لانه اللغة
عنهم والمجنون لا عمد له فقوله ام به جنة ليس قسما للكذب بل لما هو اخص منه وهو الافتراء فيكون هذا
حصرا للكذب في نوعيه الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد واما السبب لانه ما روي عن عائشة وقد سمعت
خبر رواه بعض الصحابة والله ما صدق ولا كذب فمعارض بما روي عنها ايضا انها قالت فلان يكذب ولا
يعلم انه يكذب على انه يحتمل انها ارادت ولا كذب تعمدا تحسينا للظن بالراوي جمعا بين الادلة وقد استدل
بقوله تعالى ويحلفون على الكذب وهم يعلمون على ابطال قول الحاطظ في الكذب لانه لو كان كما زعم لم يكن
لقوله وهم يعلمون فائدة بل يكون تكرارا صرفا واما قوله تعالى ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون
فقد احتج به صاحب الجوهرة على اثبات المذهب الاول وابطال ما عداه من وجهين ان معنى قوله ويحسبون

انهم على شيء انهم يعتقدون لصحة ما حلفوا عليه وهو وهم كاذب لان المعنى انهم يحلفون لله في الاخرة انهم
ما كانوا مشركين كما يحلفون لكم في الدنيا انهم منكم ويحسبون انهم على شيء من النفع بالايمان الكاذبة الا انهم
هم الكاذبون في حلفهم انهم ما كانوا مشركين وكيف يتصور انهم يعتقدون هناك صحة ما يحلفون
عليه مع الاضطرار الى علم ما انزلهم به الرسل ولو الذي قدس الله روحه في الجنة قول في الصدق والكذب
مغاير لما تقدم حاصله موافقة الحاطظ في معنى الصدق وموافقة النظام في معنى الكذب ان كان ثم اعتقاد
فالواسطة عنده ثلاث صور مطابق الواقع وغير المطابق اذا كانا من دون اعتقاد كخبر الساهي
والمحموم والنائم والشاك ومطابق الاعتقاد دون الواقع وهو الجهل المركب واما مطابق الواقع
مع اعتقاد عدم المطابقة فهو واسطة في قول الحاطظ كذب وهذا ومن ثبت الواسطة الامام المؤيد
احمد بن الحسين عليه السلام لانه صرح في شرح التجريد في باب الاقرار بان اقرار العاقل لا يوصف
بصدق ولا كذب وفي كلامه فيه في الشهادات ما يدل على ان خبر الساهي والنائم يوصف بالكذب
اذا خالف الواقع فحاصل كلامه من هذا الوجه هذا القول وللشيخ الحسن الرصاص قول اخر
حاصله ان مطابقة الواقع صدق كما قاله الجمهور ومخالف الواقع كذب في صورتين احداهما
ان يخالف الاعتقاد كما قاله الحاطظ والاخرى ان يصدر الخبر لا عن امارة سواء وافق الاعتقاد او لم
يكن ثم اعتقاد واما ان صدر الخبر المخالف للواقع عن امارة لم يسم خبره كذبا ولا يسمى كاذبا وهذا
كان يخبرك مخبر بعدو زيد ثم يخبر انت بذلك وينكشف عدم قدومه قال ذو المعلوم لعدو شرعا
ان مثل هذا لا يسمى كذبا ولا المتكلم كاذبا **وهذا الفصل** الذي ذكره في مخالف الواقع
مخصوص بما اذا لم يكن متكلما بالاخبار بخلاف ما اخبر عنه وملحوظا باعتقاده واما اذا كان متكلما
بذلك فان فسق بالاخلال بما كلف به وخرج الى عداوة الله فهو كاذب والخبر كذب وهذا كالاخبار
بان الله تعالى جسم وان له ثانيا وسوا اخبر بذلك لشبهة او حراة وان لم يفسق كالاخبار بالسماع
للفساق فهو محمل للكذب وعدمه اسمى كلامه **وان خبر** بان هذه تفصيلات يعتبر
ان ينقض على شيء منها لانه قد عرف ان الخبر ينقسم الى صدق وكذب فمنه معلوم الصدق
ومنه معلوم الكذب ومنه ما لا يعلم فيه ايهما وقد وضح لكن بين الثلاثة الاقسام فصلا فقال

## فصل والمعلوم صدقه من الاخبار منه ما هو متفق عليه ومنه ما هو مختلف فيه فالمتفق

عليه اربعة **الاول** خبر الله تعالى فانه لا يجوز فيه الكذب لما فيه من النقص الذي لا يجوز على الله
تعالى **الثاني** خبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لانه معصوم عن الكذب عمدا على الاطلاق
وسهوا في التبليغ لدلالة المعجزات وقد تقدم تقريره **الثالث** ما علم وجوده بضرورة كقولنا
الواحد نصف الاثنين وكقولنا الصلوة واجبة فانها معلومة من ضرورة الدين **او** نظرا كقولنا العالم حادث
وخبر احدنا الموافق لخبر المعصوم **والرابع** خبر الامة كلها لشهادة الله تعالى ورسوله بعصمتها
**والمختلف فيه** سته **الاول** الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن موت وليه ولا مرض عنده
سواه مع خروج الناس على هيئة منكرة وخروج الملك ورائ الجنازة على نحو تلك الهيئة فانه يفيد العلم وهو
اختيار والد ابي قدس الله روحه في الجنة وقول النظام والحوثي والرازي والامدي وابن الحاجب
والبيضاوي وظاهر كلام الرازي حيث قال في المستصفى والباقون انكروه ان المنكرين لافادته العلم
هم الاكثر **والثاني** الخبر المتواتر وهو في اللغة ما تتابع من الامور واحد بعد واحد بفترة من الوتر

ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر بلغت رواته عدد الا يكذب بعادة اي يستحيل في
العادة وقوع الكذب من ذلك العدد خلافا للسمنية وهم قوم من الهند وكذا البراهمة وهم قوم لا
يجوزون بعثة الله تعالى بعثة الرسل فانهم انكروا افادته العلم حال كونه ماضيا وحاضرا عند اكثرهم
وماضيا فقط عند الاقل منهم حيث قالوا لا علم في غير الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار
وغيرها لنا انا نجد من انفسنا العلم الضروري بمروره بالبلاد النائية كمكة والمدينة والامم
الماضية كالانبياء والخلفاء والصحابة كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم
وما ذاك الا لاخبار قطعا وقد اورد عليه شكوك منها ان التواتر لا ينفع لانه كاجتماع
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة ومنها انه لو وقع لم يفد العلم لجواز الكذب
على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا شاة كذب واحد كذب الاخرى وطعا ولان الجملة مركبة من
الاحاد بل هي نفسها فاذا جاز كذب الاحاد جاز كذب الجميع وطعا لان لازم الجزء لازم الكل وتجويز
الكذب ينافي حصول العلم ومنها انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلوم من الجواز ان تخبر
جمع كثير بشيء ومثلهم بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما
نقلوه عن موسى وعيسى صلوات الله عليهما انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد صلى الله عليه
واله وسلم فيكون باطلا ومنها انه لو افاد العلم لم يكن ضروريا اذ لو كان كذلك لما فرقناه بين
ما مثل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر
وقولنا الواحد نصف الاثنين وقياسنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها انه يستلزم
الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر للمخالفة والكل مردود اما اجمالا فبان دليلنا ضروري وما
ذكرتموه تشكيك في ضروري فلا يسمع واما مفصلا فالجواب عن الاول بانه قد يعلم ووقوعه
والعرف وجود الداعي هنا لا في الطعام وعن الثاني بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد
فان الواحد جزء العشرة لا العشرة والعسكر تغلب ويفتح والواحد منه لا يغلب ولا
يفتح وقولهم لازم الجزء لازم الكل انما يصح في الاجزاء المحمولية واما الاجزاء الخارجية فلا وعن
الثالث بانه فرض محال وعن الرابع بمنع كمال العدد في جميع المراتب وعن الخامس
بان الضروري انواع مختلفة يفارق بعضها بعضا بالسرعة وغيرها وعن السادس
بان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز العناد والاورد خلاف السوفسطائية واذا قد عرفت
ان التواتر يفيد العلم فهذه مسئلة تشتمل على امور ثلثة اولها في الخلاف في العلم
الحاصل عنه هل هو ضروري او نظري وثانيها في الشروط التي يحصل عنه العلم من دونها والخلاف
فيها وثالثها في التواتر المعنوي اما الاول فقال الهادي الى الحق عليه السلام صرح به وكاب
البالغ المدرك والجمهور من المسلمين والمعتزلة والاشاعرة وهو ضروري
لو وقع لمن لم ينظر في احوال المخبرين من العدد واتفاق المواطاة ونحو ذلك ولمن لم يبلغ حد النظر
كالصبيان والبله الذين لا تنافي بينهم النظر بالضرورة ولو كان نظريا لما حصل لغير الناظرين وقيل
بل العلم الحاصل عن التواتر نظري وهو قول البغداديين وابي الحسين البصري وابن الملاحمي من
المعتزلة والجويني من الاشاعرة وبعض الفقهاء وذلك لاحتياجه الى المعجز منهم ولو كان ضروريا
لم يحتج بيان ذلك لان العلم لا يحصل الا بعد

لا انتفاء

لا انتفاء فيه وبعد علم انتفاء الكذب وذلك بان يكون المخبرون جماعة لا داعي لهم اليه وكلما كان كذلك
فليس بكذب وما ليس بكذب فهو صدق لعدم الواسطة ورد بالمنع لاحتياجه الى سبق العلم
بذلك بل يحصل العلم ولا نم بلغت الذهن الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت اليها على التفصيل
وامكان الترتيب لا يوجب الاحتياج والا لزم في كل ضروري لانا اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول
لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء فلك ان تقول
لان الكل مركب منه ومن غيره والمركب من الجزء ومن غيره اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء وقيل بالوقف
للتعارض بين الادلة وعدم تميز الصحيح منها عن غيره وهذا قول المرتضى الامير الحسين الموسوي والاول
واما الثاني فمن الشروط ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد اما الشروط الصحيحة فلانه كلما كان اهل
التواتر وقد جمعها قوله وشرطه في كل مرتبة بلوغ المخبرين عددا يمنع الاتفاق عادة مستندين
الى الحس فاولها كثرة المخبرين وبلوغهم حدا يمنع العادة من الاتفاق منهم والتواطؤ على الكذب
وثانيها استنادهم لذلك الخبر الى الحس لا الى غيره كالعقل فانه لا يفيد قطعا وثالثها استواء مراتب
المخبرين وطبقاتهم في الشرطين الاولين فلا تعلو مرتبة عنها وضابطه اي ضابط شرط التواتر والعلم
بحصوله عند القائلين بان العلم الحاصل عن التواتر ضروري حصول العلم الذي يقصده واذا علم ذلك علم وجود
الشرائط لان الضابط في حصول العلم عنده سبق العلم بصاحبه خلافا لمن يرى انه نظري واذا قد
عرفت انه لا بد فيه من العدد فقد وقع في اقله اي اول ما يحصل به العلم اقوال كثيرة وفصل يكفي في حصول العلم
اربعة ذكر هذا القول صاحب المحصول اذ كم من اربعة يحصل العلم بقولهم دون الف وقطع ابو الحسين
البصري وابو بكر الباقلاني والشبكي وغيرهم بانه لا يحصل العلم بخبر الاربعة قال الباقلاني اذ لو افاده قول
الاربعة الصادقين لافاده قول كل اربعة صادقين ولو كان كذلك لم يجب تركية شهود الزنا لكن تركيتهم
واجبة بالاتفاق اما الملازمة الاولى فلان الحكم على الشيء حكم على مماثله واما الملازمة الثانية فلانه ان
علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فتستغني عن التركية وان لم يعلم بذلك لزم ان يعلم كذبهم لان الفرض
ان تحصيل العلم بالصدق قول اربعة صادقين فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم فينتفي
الملزوم وهو قول اربعة صادقين وانتفاؤه ظنيا لا ينفي القول ولا لانتفاء الاربعة لوجودها بمعنى
ان يكون لانتفاء الصدق وانتفائه بمعنى الكذب لعدم الواسطة واذا بعد كذبهم لم يحتج ايضا الى التركية
لخلوها عن الفائدة والحواب ان ما ذكروه من الشرط يبتني على ما يخيل لهم ان سائر الله تعالى من
ان كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بعينه لكل الواقعة وكلمته ممنوعة لانه انما يصح اذا
تساوى الخبران في القرائن الغائبة الى اخبار المخبرين واحوالهم والوقائع والسامعين من كل وجه للعلم
الضروري تفاوت حصول العلم بتفاوتها واستواؤهما من كل وجه يعيد عادة وقولهم لان الحكم على الشيء
حكم على مماثله مسلم ولكن لا مماثلة مع الاختلاف بعد اذا استوى الخبران من كل وجه حصل التماثل ويلزم
الصدق ولكنه في غاية البعد وقيل لا يكفي اربعة بل لا بد من خمسة واختاره صاحب المحصول ونسبه
الى الجمهور وقطع قاضي القضاة وابو رشيد بنقضها عن العدد الذي يحصل به العلم ويوقف الباقلاني
فيها وحجة القائلين بمثل ما اختاره الباقلاني وهو انه لو افاده قول خمسة صادقين لافاده قول
كل خمسة صادقين الى اخره والحواب كالجواب وقد اورد على الباقلاني واحب عنه بان خبر الخمسة
قد يكون موجبا للعلم بدون التركية وقد لا يكون موجبا له ومعلم كذب واحد فيجب التركية لان الخمسة

ليس محلا للعلم حتى يتساويا في كونهما عاجزين ومتى كان العلم بانفسهما بل لتعلم عبد الدار بعدد وصدهم
بخلاف الاربعة وانه يجب التركيب فيه لاجل ان هذا العدد ليس محلا للعلم فيعدل بالتركيب فلا
يكون التركيب مستركة بينهما بل يختص بالاربعة وقيل اول ما يحصل به العلم اربعة سبعة وذكر هذا
القول ايضا صاحب المحصول ولعله من معالات الباطنية وقال الاصطخري اقله عشرة لان ما دون
العشرة احاد وقيل اثنا عشر كعدد النقباء في قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وذلك لانهم
نصبوا للتعريف باحوال بني اسرائيل فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبوا وقال ابو الهذيل اقله
عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وحصر هذا العدد لقصد حصرهم
العلم باسلام الذين يجاهدونهم ويقاتلونهم وقيل اقله اربعون لان الله تعالى قال يا ايها النبي حسبك
الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا كما قال اهل التفسير اربعين رجلا فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا
حسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لاحتياجه الى من يتواتر به امره وقيل اقله سبعون لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما حصرهم لما مر وقيل في اقله عدد ذلك كما قيل من انه
ثلثمائة وبضع عشرة عدد اهل بدر وبدر لان الغزوة توارثت عنهم وكما حكى الرازي عن قوم انهم
شرطوا عدد اهل بيعة الرضوان قال في البرهان وهم الف وسبعمائة وهذه الاقوال مما لا دليل
عليه وما ذكروه ليس مما يتمسك به لانه لا يبعد شبهه فضلا عن ان يكون حجة لا يمانع تعارضها وعدم
مناسبتها للمدعى لا يبنى على اشتراط الاعداد في افادة العلم وذلك ظاهر والصحيح اختلاف اي
عدد التواتر في تحصيل العلم باختلاف المخبر والمراد به الجنس وذلك في التدين والجزم والتردد من
الكذب وبباعث الدبار وارتفاع تهمة الاغراض والاطلاع من المخبرين على المخبر به عادة كخبر الرسل
الملك اذا اخبروا عن احواله الباطنة وفي اسقاط تلك الصفات ونحو ذلك وباختلاف المخبر وهو
السامع فكم من سامع يحصل له العلم بخبر جماعة ولا يحصل لآخر بذلك الخبر وذلك لاختلاف في تفريق
آثار الصبق والادراك والفطنة وباختلاف المخبر عنه اذ لا يخفى على الذكي الاختلاف فيه موجب
للاختلاف في العلم بخبر اهل او اكثر وكذلك اختلاف المخبرين والسامعين **واما الشروط**
الفاسدة فمتعددة منها قوله **واسلام الاسلام** في اهل التواتر **والعدد** له فيهم **وكون المعصوم**
منهم عند الامامية وابي الراوندي وابي الهذيل لانه اشترط عصمتهم جميعا او وجود المعصوم فيهم **واهل**
**الدلالة** عند اليهود لحصول **اختلاف النسب** فيهم **واختلاف الدين واختلاف الوطن** وجميع ما
ذكروه **فاسد لحصول العلم بدونها** ضرورة وللجميع شبه واهية **اما الاولان** فلان الكفر
غرضه للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابط الصدق والتحمل ولهذا احتج المسلمون
بدلالة اجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار النصارى بقتل المسيح مع كثرة عددهم ولبقاء
الالان الكفر مظنة الكذب وكذلك الفسق مظنة الكذب وعدمهما يكون شرطا وما ذكروه
باطل للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بمثل ما يكون خبرهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا واما
دلالة الاجماع على الصدق فانما اختصت بالمسلمين بالادلة السمعية دون العقلية واما حديث
النصارى فلا يسلم ان عدم العلم انما كان للكفر والجواب ان يكون لاختلال في الاصل او الوسط
بان لا يكون المخبرون فيهما متصفين بالصفات المذكورة **واما الثالث** فلانه لو لم يكن للعصمة
فيهم لم يمتنع الكذب اما الملازمة فلان غير المعصوم يجوز الكذب عليه فيجوز على كل واحد واذا جاز

كذب الاحاد جاز كذب الجميع واما بطلان اللازم فلان تجويز الكذب ينافي حصول العلم واحتجاجهم
باطل اما اولا فلانه يصب في الدليل في معارضة الضرورة لما مر من القطع بحصول العلم بقول الكفار
واما ثانيا فبان حكم الجملة يخالف حكم الاحاد وقد تقدم واما ثالثا فلانه لو كان كذلك لكان العلم
حاصلا بقوله تعالى بالنسبة الى من سمعه لا بخبر التواتر **واما الرابع** فلان اهل التواتر اذا لم يشتملوا على
اهل الدلالة لم يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض بخلاف ما اذا اشتملوا عليهم فان خوف مواخذتهم
بالكذب يمنعهم عنه ولوضوح ما ذكروه ولتشبث غرضهم من ابطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات نبينا
صلوات الله عليهما وعلى جميع الانبياء حيث لم يدخلوا في الاخبار بها لانهم هم اهل الدلالة والمسكنة
لكنه باطل لحصول العلم باخبار العظماء اهل الشرف والسيادة من ربما كان حصول العلم هنا ابتدع
من حصوله بخبر اهل الدلالة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة اهل الدلالة بحكمهم
**واما الخامس** والسادس والسابع فلان انتفاء النسب والدين والوطن مظنة التواطؤ
على الكذب لغرض وهو باطل اما للعلم بحصول العلم باخبار متواطئين بقصده ولحبه وان اتفقت
اديانهم واوطانهم كما ذكرناه في اهل قسطنطينية **وشرط قوم** ان لا يتوطن بلد ولا يحصرهم
عدد لمثل ما تقدم وهو ايضا فاسد لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد بل بخبر الجميع
واهل الجامع بواقعة وقعت مع كونهم محصورين والفرق بين متوطن بعدد واهل بلد لا يخفى
**وفي لهم** اي قول ابي الحسين البصري وابي بكر الباقلاني ومن وافقهما كالشيخ الحسن الرصاص والقاضي
والقاضي جعفر بن احمد **كل خبر** من جماعة **افاد علما واقعة** لبعض **مثله** اي مثل ذلك الخبر في العدد
سوى كان اهل الخبر الثاني هم اهل الاول ام غيرهم يجب ان **يفيد العلم بعينها** لذلك البعض
او لغيره قال ابو الحسين في المعتمد ومن حكمه انه اذا وقع العلم بخبر عدد ان يقع بخبر من شاء في
ذلك العدد فاذا وقع العلم لعاقل لزم ان يقع لكل عاقل وقال المؤيد بالله والمنصور بالله وابو رشيد
والصاحب الكافي وصاحب الجوهرة ان ذلك يجب في العدد الكثير فاما القليل فيجوز ان يقع العلم بخبره
دون جنسه ولبعض دون بعض هذا يحصل الخلاف في هذا الحكم وما ذكره ابو الحسين ومن معه فيه
**صحيح ان تساويا** لاتي العدد وحده كما ذكروه بل لا بد من تساوي المخبرين والواقعة والمخبر **من كل**
**وجه** لما علمت من تفاوت افادته العلم بتفاوتها **وهو** اي التساوي من كل وجه **يفيد** جد التفاوتها
عاده **واما الامر الثالث** فقد بين الكلام فيه بقوله **واختلاف الاخبار في الوقائع** يعني
ان المخبرين اذا بلغ عددهم الى حد التواتر لكن اختلفت اخبارهم بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراك
جميع اخبارهم في معنى مشترك بين مخبراتهم سواء كان ذلك الاشتراك في ذلك المعنى على جهة التضمن كان
يكون داخلا في الوقائع التي اخبروا بها وجزءا من كل واحدة منها او على جهة الالتزام كان يكون ذلك المعنى
المشترك خارجا لازما لكل واقعة فانه **يفيد تواتر القدر المشترك** ضرورة لاتحاد اخبارهم فيه ويطابق
الكثرين ان يحصل **كسخاء علي** عليه السلام فان الاخبار بوقائعه وحروبه من انه فعل في يوم كذا وقتل
يوم احد كذا وهزم في خيبر كذا ونحو ذلك يدل بالالتزام على سخائه وذلك لان السخاء من الملكات
النفسانية فيمتنع ان تكون نفس الهزم المحسوس او جزئيته لكن السخاء لازمة لجزئيات الهزم
والقتل في الوقائع الكثيرة فكون دلالة الهزم ونحوه في الوقائع الكثيرة على السخاء كدلالة الجزئيات
الضمنية بطريق الالتزام ومن ذلك **جود حاتم** فان ما حكي من عطاياه من الخيل والابل والغنم وغيرها بدل

بالنص على جوده وجعلت هذه دلالة تضمنه من جهة الظاهر اذ الجود بالخصيصه يطلق على
الملكه النفسانيه وفي الظاهر يطلق على الاثر الصادر عنها وقد اريد بالجود هنا ما هو الظاهر
وهو اعطا ما ينبغي لا للغرض مطلقا فيكون حراما من الاعطا المخصوص فيكون دلالة كل واحد من
خصوصيات الاعطا عليه بطريق التضمن ولو اريد بالجود الملكه النفسانيه لم يكن دلالة كل اعطا
مخصوص عليه بالتضمن لان الملكه النفسانيه يمتنع ان يكون حراما من الاعطا المخصوص بل يكون من
الدلالة الالتزاميه **واعلم** ان هاتين الدلالتين الاخيرتين المذكورتين في المثالين معلومتان وطعا
من جهة التواتر وان لم يكن شي من الوقايع الجزئيه معلوما **وتحقيق** ذلك ان الاخبار الجزئيه
المتعلقه بخصوصيات الوقايع لها حالتان حاله الاجتماع وحاله الانفراد وحاله الاجتماع وهي
في حاله الانفراد لا تفيد علما وطعيا اصلا لا بخصوصيه الجماعه والتجاوه في المثالين المذكورين
ولا بالجماعه والتجاوه المطلقتين وهما القدر المشترك بين الجزئيات لانها باعتبار الانفراد من جمله
اخبار الاحاد فلا تفيد علما وطعيا واما في حاله الاجتماع فتفيد علما وطعيا بالقدر المشترك كالجماعه
والتجاوه المطلقتين ولا تفيد علما وطعيا بخصوصيه شي من جزئيات الجماعه والتجاوه لانها
باعتبار القدر المشترك من جمله الاخبار المتواتره وباعتبار الخصوصيات من جمله اخبار الاحاد وتامل

**والثالث** مما اختلف في العلم بصدقه قوله **ومنه عند الاكثر خبر الواحد اذا اجمع على العمل**
**بمقتضاه** اي وقع الاجماع من الامه او من العتره على العمل به واخذ الحكم عنه وذلك **للعصمه** للامه
والعتره **عن الخطا** فلو كان كذبا لكانوا مخطئين في الاستناد اليه **وقيل** انما يعلم صدقه **مع الحكم**
من اهل الاجماع **بعصمته** لعصمتهم عن الخطا في الاحكام بخلاف العمل بمقتضاه فيجوز ان يكون
العمل حقا وله دليل لم يطلعوا عليه ويلزم منه تخطئتهم في الاستناد **لا يقال** فيلزم ان لا يجوز
احداث دليل **لانه يقال** يجوز بعد دلالته فلا يلزم صحة دليل طلبه وفساد اخر هو اقوى
له في الحكم **والرابع** مما اختلف في العلم بصدقه قوله **ومنه الخبر المبني بالقبول على الاصح وهو**
**ما كانت الامه او العتره من عامل به ومتاول له** وذلك **لتضمنه الاجماع على الصحه** اي كون اهل
الاجماع من عامل به ومتاول له مستمسكين لصحه ما عملوا به وتاولوه اذ لو لم يصح لما عمل بعض وتاوله
لعدم المباحه الى تاويل الباطل وهذا قول اكثر المتاولين هاشم وبعض المحدثين وقاضي القضاه
والغزالي والجمهور على انه ظني **قالوا** لان قبول الامه له لا يخرجه عن الاحاد **قلنا** مسلم لكن المدعى
قطعيته لا خروجه عن الاحاد ولا ينافي بين القطع والاحاد كخبر الواحد المحفوف بالقراين **واما**
**الخبر العامل به الاكثر** من الصحابه وغيرهم حال كونهم **منكرين على المخالف** العامل بغيره **فمختلف**
**فيه** الخلاف في حجيته **قول الاكثر** وقد تقدم وقد ذهب عيسى بن ابان الى انه يفيد القطع واحتج
فيه بما رواه ابو سعيد الخدري وعباده بن الصامت من خبر الصرف وما رواه غيرهما من خبر
تحريم المتعه وقال لما اجمع اكثر الصحابه على العمل بموجبهما وانكروا على من خالفهما صار كل واحد
منهما حجه متبعه فاجمع التابعون على العمل بهما ولم يجوزوا مخالفتها وذلك وما ذكره لا يفيد
وقوله لما اجمع اكثر الصحابه على العمل بموجبهما وانكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما
حجه متبعه احتجاج بعين المتنازع كما لا يخفى واجماع التابعين لا يفيد فيه لجواز اجماع اهل
العصر الثاني على احد قولي الاولين كما سيأتي **والخامس** مما اختلف في العلم بصدقه قوله

ومنه خبر الواحد في مشهد جماعة لا يتوهم مثلهم الكذب بالوكاب لعلوه وذلك بان يكون المخبر
به ظاهرا مكشوفا لا لبس فيه **ولا مانع** يصرفهم **عن تكذيبه** من تدين او حمية او رهبه فيكذبه ذلك
الجمع الكثير **ولم يكذبوه** فانه يعلم صدقه لان سكوتهم عن تكذيبه لا اخبار بصدقه فاذا لم يجز
ان يجبروا بصدقه وهم عالمون بكذبه لم يجز ان يسكتوا اولا لان النفوس ميالة الى تكذيب الكاذب وفي
كفت عنه وجدت من الكف ضرا فاذا لم يصرفهم عنه صارف وجب ان يكذبه باجمعهم او بعضهم ان
كان كاذبا **والسادس** مما اختلف في العلم بصدقه قوله **ومنه على الاصح ما اخبر به مخبر به**
**عليه السلام مع دعوى علمه به** اي دعوى المخبر علم النبي صلى الله عليه واله وسلم بما اخبر به **مطلقا**
دينيا كان او دنيويا **او مع عدمها** اي دعوى العلم **ان كان المخبر به دينيا لم يعلم من الدين خلافه**
**او علم خلافه ولكنه تجوز تعبده** فان امساكه على تباعي انكار ما هذا شانه يدل على صدقه وتحاصل ما ذكره
ان المخبر اما ان يدعي علم الرسول صلى الله عليه واله وسلم بما اخبر به او لا ان كان الاول فسكوت النبي صلى الله
عليه واله وسلم عن الرد عليه مع كونه كاذبا يقتضي بصدقه فكان دليلا عليه وان كان الثاني فاما ان يكون
دينيا او دنيويا وعلى الاول اما ان يعلم خلاف ذلك من شرعه او لا ان لم يعلم فسكوته دليل الصدق
والا كان ايهاما في الدين وان علم فان كان مما يجوز تعبده فكذلك والا فلا بد ان يدل على الصدق لجواز ان يكون
مما لا يؤثر فيه الانكار كحكي كافر الى كنيسه وعلى الثاني ان علمنا انه لا يخفى عليه صدق المخبر من كذبه
فسكوته دليل الصدق والا قبح لما فيه من السكوت على المنكر والايهام **فصل والمعلوم كذبه منه**
**ما كذبه التنزيل او الرسول** صلى الله عليه واله وسلم **او جمع يستحيل تواطوهم على الكذب بعادة**
**والكل ظاهر وما علم خلافه ضرورة** كقول القايل النار باردة **او نظرا** كقول القايل العالم قديم **وما نقل**
**عنه** عليه السلام **بعد تدوين الاخبار واستقرار السنن ثم بحث عنه بحثا بالغا فلم يوجد في بطون**
**الكتب** المدونه لجميع الاحاديث **ولا في صدور الحفاظ** الذين اشتهروا بالسنه النبويه واتعبوا انفسهم
في ضبطها وحفظها وذلك لعلمنا ان الاخبار قد دونت وجمعت وحفظت فاذا لم يوجد علمنا كذبه كما اذا
قال الراوي هنا الخبر في الكتاب الفلاني فلا نشاهده فيه **ومنه في الاصح خبر الواحد بما تتوفر**
**الدواعي الى نقله وشورك فيه** بان يطلع عليه الجم الغفير واما اذا كان مما لا يعنى عليه الا الافراد فلا
يدل الانفراد على الكذب وتوفر الدواعي الى نقله **اما لتعلقه بالدين** اي باصل من اصوله والا لم يتوفر
كما يجب ان يسأل الله تعالى وذلك **كاصول الشريعه** كصلوة يشاهده بنفرد بنقلها واحد او اثنان وكالمخبر
بالنص على امامه ابي بكر وعلى امامه الاثني عشر **او** يكون توفر الدواعي الى نقله **لغرابته كقتل خطيب**
**على منبره في المسجد الجامع يوم الجمعة** اذا انفرد بنقله واحد او اثنان **او** يكون التوفر **للمجموع** من المتعلق
المتعلق باصل من اصول الدين والغرابه **كمعارضة القران** لو اخبر بها مخبر ولما جعل من المعلوم كذبه
**للقطع بكذب مدعيها** اي معارضة القران **وكذب من ادعى** اي من مكه والمدينه اعظم منهما
فلو لم يجب تواتر ما وقع بمشهد عظيم مما يتوفر الدواعي على نقله لجاز ان يقال ان القران قد عورض وان
من مكه والمدينه مدينه اعظم منهما لكنه لم ينقل لانه لا يوجب لنقلها بعد الا توفر الدواعي والمعروض
خلافه وخالف في ذلك الامامية والكرامية ذهابا الى ان النبي صلى الله عليه واله وسلم نص جليا على امامه
الاثني عشر وامامة ابي بكر ولم ينقل نقلا متواترا مع كثرة شيعته وتوفر الدواعي على نقله فحكموا بان الانفراد
بما هذا شانه لا يدل على الكذب **واحتجوا** بانه ان لم يعلم انتفا الناقل على الكتمان للمخبر لم يحصل الجزم

بالكذب والمعدم حتى فكذلك الثاني بيان حميه المعدم ان الحوامل المعدة على كتمان الاخبار كثيرة
كالخوف والتهالك في الملك والحسب وغير ذلك مما لا يمكن ضبطه من الاغراض الحاملة على السكوت والكتمان
واذا لم يحصل العلم باسفا الحوامل المستورة لم يحصل الجزم باسفائها وباسفائه ينتفي الجزم بكذبها ولذلك
لم تنقل النصارى كلام المسيح في المهد بملا متواتر مع غرابته ووقوعه بمشهد عظيم وكذا انشقاق القمر
وتسبيح الحصا وحنين الجذع وتسليم الغزالة وغيرها من المعجزات الثابتة بالاحاد مع ايهامها الغرابة
ولم يتواتر ايضا ما علم بامر النبي مع توفر الدواعي الى نقله كاوراد الاقامة وتثنيتها واوراد الحج عن العمرة
وقرائة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة وتركها **والجواب** ان من لهم لم يعلم اسفا الحامل على الكتمان
المدعى جهته **موضوع** فان اسفا الحامل يعلم بالعادة كالحامل على اكل طعام واحد فانه معلوم الاسفا عادة
واما كلام عيسى في المهد فان جرى بمشهد جمع عظيم فلا نسلم عدم النقل بتواتر وعدم التواتر بالنسبة
الى الجمهور ان يكون لانقطاع المخبرين في الوسط او في الطرف الاخير وان جرى بمشهد جمع قليل لم يرد نقضا
لوجوه مما مر فيه وهكذا الكلام في المعجزات ما كثر مشاهدوه تواتر وما قل وغير محل النزاع مع انا لا نسلم
ايهامها مثل اوراد الدواعي على نقلها لاعتنا القرآن على نقلها الناس وذلك لانه لما اشتهر وهو اعظم المعجزات
واقواها ضعف الدواعي الى نقل غيره **واما الفروع** فليست مما ذكرناه لعدم الاضافة فيها والغرابة
ولو سلم فالاستمرار والتكرار اغنى عن النقل وذلك ايضا انما ينقل لمعلم من لا يعلم والاستمرار كاف في ذلك
**ولنرجع** اي مما يحتج فيه **حديث الغدير والمنزلة ونحوهما المتواتر بل يحتج** في كتب الحديث فان
من اطلق نفسه عن وثاق العصبية علم تواترها **اما حديث الغدير** فاخرجه
المحاملي في اماليه عن ابن عباس بلفظ علي ابن ابي طالب من كنت مولى من كنت مولاه وابو داود الطيالسي
والحسن بن سفيان وابو نعيم في فضائل الصحابة عن عمران بن حصين بلفظ ان عليا مني وانا منه
وهو ولي كل مومن واحمد في مسنده عن عمران بن حصين بلفظ ادعوا عليا ادعوا عليا ادعوا عليا
ان عليا مني وانا منه وهو ولي كل مومن بعدي وابن ابي شيبة عن عمران بن حصين بلفظ علي مني وانا
من علي وعلي ولي كل مومن بعدي واحمد في مسنده عن عبد الله بن بريدة عن ابيه بلفظ لا تقع في
علي فانه مني وانا منه وهو وليكم بعدي وابو نعيم في فضائل الصحابة عن زيد بن ارقم والبراء بن عازب
معا بلفظ الا ان الله ولي وانا ولي كل مومن من كنت مولاه فعلي مولاه والطبراني عن حبشي بن
جنادة اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه
والطبراني ايضا عن ابن عباس اللهم اعنه واعن به وارحم وارحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه يعني عليا عليه السلام والطبراني ايضا عن جرير من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا
مولاه يعني عليا عليه السلام اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيبا
ومن ابغضه من الناس فكن له بغيضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبد من المؤمنين
الصالحين غيرك فاقض عني فيه بالحسنى والديلمي عن بريدة بلفظ يا بريدة ان عليا وليكم بعدي فاحب عليا
فانه يفعل ما يومر واحمد في مسنده وابن حبان وسمويه والحاكم في المستدرك وسعيد بن
منصور عن ابن عباس عن بريدة بلفظ يا بريدة الست اولى بالمومنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه
والطبراني عن ابن عمر وابن ابي شيبة عن ابي هريرة وابي عشر رجلا من الصحابة واحمد والطبراني
وسعيد بن منصور عن ابي ايوب وجمع من الصحابة والحاكم في المستدرك عن علي وطلحة واحمد والطبراني

قال السيد العلامة
محمد اسمعيل الامير
شرح المنظومة الذي نظمها
الوصال ومن ذلك ان
مولاه فعلي مولاه كان اذا
رجع من طريق مكة قال لاصحابه
المنتظر بعد مرده لبعض طرق
هذا الحديث فانه قال له
كيف هذا الحديث في الطريق
رجعوا الا الحديث كذلك لا تعلم
الفرق ولا تنكرا كذلك لا تعلم
حديث الغدير حديث الغدير
حديث الغدير لا متواتر
هو ابن بشر
العبدري
الشافعي

وسعيد بن منصور عن علي وزيد بن ارقم وثلاثين رجلا من الصحابة وابو نعيم في فضائل الصحابة عن
سعد بن ابي وقاص والخطيب عن انس بن مالك هولاء كلهم بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من
والاه وعاد من عاداه والطبراني عن عمرو بن مرة وزيد بن ارقم معا بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه واحمد في مسنده والحاكم في مستدركه
عن ابن عباس وابن ابي شيبة واحمد ايضا عن بريدة واحمد ايضا وابن ماجه عن البراء بن عازب والطبراني
عن جرير وابو نعيم عن جنادة الانصاري وابن قانع عن حبشي بن جنادة والترمذي والنسائي والطبراني
وسعيد بن منصور عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم وحذيفة بن اسيد الغفاري وابن ابي شيبة والطبراني
عن ابي ايوب الانصاري وابن ابي شيبة ايضا وابن ابي عاصم وسعيد بن منصور عن سعد بن ابي وقاص
والشيرازي في الالقاب عن عمر بن الخطاب والطبراني عن مالك بن الحويرث وابو نعيم في فضائل الصحابة
عن يحيى بن جعدة عن زيد بن ارقم وابن عقدة في كتاب الموالاة عن حبيب بن بديل بن ورقاء وقيس بن
ثابت وزيد بن شراحيل الانصاري واحمد في مسنده عن علي بن ابي طالب وثلاثين رجلا وابن ابي
شيبة عن جابر بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه وابن ابي شيبة واحمد والنسائي وابن حبان والحاكم وسعيد
بن منصور عن بريدة والطبراني عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم من كنت مولاه وليه فعلي وليه والطبراني
عن ابن عباس بلفظ اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه يعني عليا والطبراني عن محمد بن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده عن عمار بلفظ
اللهم من امن بي وصدقني فلستول على بن ابي طالب فان ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله والطبراني عن
عمر بن شراحيل اللهم انصر عليا اللهم اكرم من اكرم عليا اللهم اخذل من خذل عليا وفي قسم الاقوال
من جمع الجوامع المستولي عن ابي الطفيل عامر بن واثلة قال لما رجع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من حجة الوداع نزل بغدير خم امر بدوحات فقممن ثم قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال
كانني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السما الى
الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ثم قال ان الله
مولاي وانا ولي كل مومن ثم اخذ بيد علي فقال من كنت وليه فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
قلت لزيد أنت سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ما كان في الدوحات احد الا قد
رآه بعينيه وسمعه باذنيه اخرجه ابن جرير وعن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري مثل ذلك اخرجه
ابن جرير ايضا وعن ميمون بن عبد الله قال كنت عند زيد بن ارقم فجاء رجل فسال عن علي عليه السلام فقال
كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سفر بين مكة والمدينة فنزلنا مكانا يقال له غدير خم فامر بالصلوة
جامعة فاجتمع الناس فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس الست اولى بكل مومن من نفسه قال قالوا بلى
يا رسول الله نعم نشهد انك اولى بكل مومن من نفسه قال فاني من كنت مولاه فهذا مولاه اخذا بيد علي
ولا اعلمه الا قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه ابن جرير ايضا وعن عطية العوفي عن زيد بن
ارقم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اخذ بعضدي علي يوم غدير خم تاريخ الجحفة ثم قال الستم
تعلمون اني اولى بالمومنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه
اخرجه ابن جرير ايضا وعن ابي الضحى عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من كنت وليه
فعلي وليه اخرجه ابن جرير ايضا وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال خطب علي فقال انشد الله امرأ انشدني

الاسلام سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم احداً اسدي يقول الست اولى بكم يا معشر
المسلمين من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله الا قام فشهد فقام تسعة عشر رجلا فشهدوا وكتم قوم
فماتوا من الدنيا حتى عموا وبرصوا اخرجه الدارقطني في الافراد وعن علي عليه السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال من كنت وليه فعلي
وليه اخرجه ابن ابي عاصم وعن البراء بن عازب قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سفر فنزلنا
بغدير خم فنودي الصلوة جامعة وكسح لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تحت شجرة فصلى الظهر واخذ
بيد علي فقال الستم تعلمون اني اولى بكل مؤمن قالوا بلى واخذ بيد علي فقال اللهم من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر بعد ذلك فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت
وامسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة اخرجه ابن ابي شيبة وعن جابر بن عبد الله قال كنا بالجحفة بغدير خم
ونحن ناس كثير من جهينة ومزينة وغفار فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من خباء او
او فسطاط فاشار بيده يلانا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه النسائي وعن جرير
البجلي قال شهدنا المؤتمر في حجة مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي حجة الوداع فلما نزلنا مكانا
يقال له غدير خم فنادى الصلوة جامعة فاجتمع المهاجرون والانصار فقام رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم وسطنا فقال ايها الناس ثم تشهدون قالوا نشهد ان لا اله الا الله قال ثم مه قالوا وان محمدا
عبده ورسوله قال فمن وليكم قالوا الله ورسوله مولانا قال ثم من وليكم ثم ضرب بيد علي
فاقامه فرفع عضده فاخذ بذراعيه فقال من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه فقال اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن اللهم له حبيبا ومن ابغضه فكن له
مبغضا اللهم اني لا اجد احبا استودعه في الارض بعد النبيين والصالحين فاقض فيه بالحق
اخرجه الطبراني واخرج ابن جرير وابن ابي عاصم والمحاملي في اماليه وصح عن علي عليه السلام ان
النبي صلى الله عليه وآله وسلم حظر الشجرة تحتم ثم خرج اخذا بيد علي عليه السلام فقال ايها الناس
الستم تشهدون ان الله ربكم قالوا بلى قال من كان الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه وقد تركت
فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعده كتاب الله سببه بيده وسببه بايديكم واهل بيتي وعن زيد بن
ارقم قال نشدت على الناس من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم الستم
تعلمون اني اولى بكم بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه فقام اثنا عشر رجلا فشهدوا بذلك اخرجه الطبراني في الاوسط وعن عمير بن
سعد قال شهدت عليا على المنبر يناشد الصحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم
يقول ما قال فقام اثنا عشر رجلا منهم ابو هريرة وابو سعيد وانس بن مالك فشهدوا انهم سمعوا
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
اخرجه الطبراني في الاوسط وعن ابي اسحق عن عمرو ذي مر وسعيد بن وهب وزيد بن يثيع قالوا
سمعنا عليا يقول نشدت الله رجلا سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم لما
قام ثم قام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال الست اولى
بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال

من والاه

من والاه وعاد من عاداه واحب من احبه وابغض من ابغضه وانصر من نصره واخذل من خذله
اخرجه البزار وابن جرير والخلعي في الخلعيات قال الهيثمي رجال اسناده ثقات قال ابن حجر ولكنهم
شيعة وعن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اخذ بيده يوم غدير خم فقال اللهم من كنت مولاه
فعلي مولاه قال فزاد الناس بعده اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه ابن راهويه وابن جرير
وعن زاذان بن ابي عمر قال سمعت عليا في الرحبة وهو ينشد بني الناس يوم غدير خم وهو يقول ما قال
فقام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول من
كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه احمد في مسنده وابن ابي عاصم في السنة وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال
شهدت عليا في الرحبة ينشد الناس انشد الله من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير
خم من كنت مولاه فعلي مولاه لما قام فشهد فقام اثنا عشر رجلا بدريا فقالوا نشهد انا سمعنا رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجنا امهاتهم
فقلنا بلى فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه عبد الله بن
احمد بن حنبل في زيادته وابو يعلى وابن جرير والخطيب في تاريخه وسعيد بن منصور وفي كتاب
جواهر العقبين للسمهودي الشافعي بالفظه وعن حذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم
رضي الله تعالى عنهما قالا لما صدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع نعى اصحابه
عن شجرات بالبطحاء متقاربات ان ينزلوا تحتهن ثم قام فقال يا ايها الناس اني قد نبئت اللطيف الخبير
انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه واني لاظن ان يوشك ان ادعى فاجيب فاني مسئول وانتم مسئولون
فماذا انتم قائلون قالوا نشهد انك قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيرا فقال اليس
تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق وان البعث حق
بعد الموت وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور قالوا بلى نشهد بذلك قال
اللهم اشهد ثم قال يا ايها الناس ان الله تعالى مولاي وانا مولى المؤمنين وانا اولى بهم من انفسهم فمن
كنت مولاه فهذا مولاه يعني عليا عليه السلام واخر الحديث في ذكر الثقلين حديث فناه احضارا ثم قال
اخرجه الطبراني في الكبير والضياء في المختارة وابو نعيم في الحلية ورجاله رجال الصحيح وفيه
عن ابي الطفيل رضي الله عنه ان عليا عليه السلام قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال انشد الله تعالى من
شهد يوم غدير خم الا قام ولا يقوم رجل يقول نبئت او بلغني الا رجل سمعته اذناه ووعاه قلبه
فقام سبعة عشر رجلا منهم خزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وابو ايوب
الانصاري وابو سعيد الخدري وابو شريح الخزاعي وابو قدامة الانصاري وابو ليلى وابو الهيثم بن
التيهان ورجال من قريش فقال علي رضي الله عنه وعنهم هاتوا ما سمعتم فقالوا نشهد انا اقبلنا مع
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع حتى اذا كان الظهر خرج رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم فامر شجرات فقممن وانتثرن تحتهن ثوب ثم نادى الصلوة فجئنا وصلينا ثم قام فحمد الله واثنى
عليه ثم قال يا ايها الناس ما انتم قائلون قالوا قد بلغت قال اللهم اشهد ثلاث مرات ثم قال الست
اوشك ان ادعى فاجيب واني مسئول وانتم مسئولون ثم قال الا ان دماءكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم
هذا وحرمة شهركم هذا اوصيكم بالنساء اوصيكم بالجار اوصيكم بالمماليك اوصيكم بالعبد والاحسان
ثم ساق حديث الثقلين ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه فقال علي صدقتم وانا على ذلكم من الشاهدين

اخرجه ابن عقدة وعن عامر بن ابي ليلى بن ضمرة وحذيفة بن اسيد رضي الله عنهما قالا لما صدر
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع ولم يحج غيرها اقبل حتى اذا كان بالجحفة نهى عن
خمرات بالطريق متفاريات لا يرتحلوا عنهن حتى اذا نزل الغدير واحتوى امتار لهم سواهن ارسل
اليهن فقمم ما تحتهن وشدد بين عيدان حتى اذا انودى للصلوة غدى اليهن فصلى تحتهن
ثم انصرف الى الناس وذلك يوم غدير خم من الجحفة وكان مسجد معروف فقال ايها الناس انه تبارك
اللطيف الخبير انه لا يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه من قبله واني لاظن ان اجيبي داعي واجيب واني مسئول
وانتم مسئولون هل بلغت فما انتم قائلون قالوا نقول قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيرا
فقال اليستم تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق
والبعث حق بعد الموت حق قالوا بلى نشهد قال اللهم اشهد ثم قال ايها الناس الا تسمعون ان
الله مولاي وانا اولى بكم من انفسكم الا ومن كنت مولاه فهذا مولاه فاحذ بيد علي فرفعها حتى عرفه
القوم اجمعون ثم قال اللهم وال من واله وعاد من عاداه ثم ساق حديث الثقلين اخرجه ابن
عقدة في الموالاة وفي كتاب العقدة وفي عيون صحاح الاخبار للشيخ ابي الحسين يحيى الحسني
البطريق الاسدي عن جعفر بن محمد قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك اخذ
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه وفي الاسناد الى البراء بن عازب
قال لما اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع بغدير خم فنادى الصلوة جامعة
وكسح للنبي صلى الله عليه وآله وسلم تحت شجرتين واخذ بيد علي فقال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم
قالوا بلى يا رسول الله قال الست اولى بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى قال فهذا مولى من انا مولاه اللهم
وال من واله وعاد من عاداه قال فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة
قال وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الاية
نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلام امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان يبلغ فيه فاخذ رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من واله وعاد من عاداه وفي تفسير
الثعلبي في قوله تعالى سال سائل بعذاب واقع نزل سفيان بن عيينة عن قول الله عز وجل سال
سائل بعذاب واقع فيمن نزلت فقال لقد سالني عن مسئلة ما سالني عنها احد قبلك حدثني
جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلام قال لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بغدير خم نادى
الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحرث
بن النعمان الفهري فاتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته
واناخها وعقلها ثم اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان في ملا من اصحابه فقال يا محمد امرتنا
عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله فقبلناه منك وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه
منك وامرتنا ان نصوم شهرا فقبلناه منك وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه منك ثم لم ترض بهذا
حتى رفعت بضبعي ابن عمك وفضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام
من الله فقال والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحرث بن النعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم
ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه
الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فاتى الله تعالى سال سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له
دافع

هذا في رجوعه صلى الله عليه وآله من مكة والابطح غير معروف الان في طريق المدينة اما في بطن مر فظاهر



دافع وقال صاحب كتاب العمدة ومن الجمع بين الصحاح المسند من الجزء الثالث من جمع ابي الحسين
زيد بن العبدري امام الحرمين في باب مناقب امير المؤمنين علي بن ابي طالب ودلك على حديث الكتاب
من صحيح ابي داود السجستاني وهو كتاب السنن ومن صحيح الترمذي عن ابي سريحة وزيد بن ارقم
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه وفي مناقب العقيلي ابي الحسن
علي بن محمد بن المغازلي الواسطي الشافعي بالاسناد الى زيد بن ارقم قال اقبل نبي الله صلى الله عليه وآله
وسلم من مكة في حجة الوداع حتى نزل بغدير خم بالجحفة من مكة والمدينة فامر بالدوحات فقم ما تحتهن
تحتهن من شوك ثم نادى الصلوة جامعة فجئنا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في يوم شديد
الحر حتى انتهينا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصلى بنا الظهر ثم انصرف الينا فقال الحمد لله
نحمده ونستعينه ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا من يهده الله
فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له ثم اخذ بيد علي بن ابي طالب فرفعها وقال من كنت وليه فهذا وليه اللهم
وال من واله وعاد من عاداه قال الحافظ ابو نعيم الاصبهاني اخرجه الخطيب

## واما حديث المنزلة

فقد
ما اخرجه مسلم عن سعد بن ابي وقاص والترمذي عنه وعن جابر بن عبد الله عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال لعلي عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وما اخرجه احمد في مسنده
والبخاري ومسلم في صحيحيهما والترمذي وابن ماجه عن سعد بن ابي وقاص عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال يا علي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس بعدي نبي وما اخرجه ابو بكر
المطيري في جزئه عن ابي سعيد الخدري عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال علي مني بمنزلة هرون من
موسى الا انه لا نبي بعدي وما اخرجه احمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنه عنه
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انك ليس بنبي انه لا ينبغي
ان اذهب الا وانت خليفتي وما اخرجه الطبراني عن مالك بن الحسن بن مالك بن الحويرث عن
ابيه عن جده عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى وما
اخرجه الحاكم في مستدركه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال له انما فلا تقول
فرسي ما اسرع ما تخلف عن ابن عمه وخذله فان لكل نبي اسوة قالوا شاخر وكاهن وكذاب اما ترضى ان
تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واما قولكم انه تعرض لعضل الله هذه اثمار من فلفل
جاءنا من اليمن فبعثه واسمع به ابنت وفاطمة حتى يابكم الله من فضله فان المدينة لا تصلح الا بي او بك
وما اخرجه الخطيب عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اما علي مني بمنزلة هرون من موسى الا
انه لا نبي بعدي وما اخرجه الطبراني عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي قم فما صلحت
الا ان تكون ابا تراب اغضبت علي حين واخيت بين المهاجرين والانصار ولم اواخ بينكم وبين احد
منهم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس بعدي نبي الا من احبك خف بالامس والايمان
ومن ابغضك امات الله ميتة الجاهلية وحوسب بعمله في الاسلام وما اخرجه العقيلي عن ابن عباس
عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال يا ام سلمة ان عليا لحمه من لحمي ودمه من دمي وهو مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي وما روي عن ابن عباس قال قال عمر بن الخطاب كفتوا عن ذكر علي ابي طالب
فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول في علي ثلاث خصال لان يكون لي واحدة منهن
احب الي مما طلعت عليه الشمس كنت انا وابو بكر وابو عبيدة بن الجراح ونفر من اصحاب رسول الله صلى الله

حتى يأتيكم فضله

عليه وآله وسلم والنبي صلى الله عليه وآله وسلم متكئ على علي بن ابي طالب ثم ضرب بيده على منكبه قال انت
يا علي اول المومنين ايمانا واولهم اسلاما وانت مني بمنزلة هرون من موسى وكذب علي من زعم انه
يحبني ويبغضك اخرجه الحسن بن بدر فيما رواه الخلعي والحاكم في الكنى والسراج في الالقاب
وابن النجار وما روي عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال خلفتك ان تكون خليفتي
قلت اتخلفني عنك يا رسول الله قال الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
اخرجه الطبراني في الاوسط وما روي عن سعد بن ابي وقاص قال خلف رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال يا رسول الله اتخلفني في النساء والصبيان فقال اما ترضى ان
تكون مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي اخرجه ابن ابي شيبة وما روي عن سعد قال
لا انت عليا ما ذكرت ثلاثا قولهن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا عطين هذه الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتعرضنا لها فقال ادعوا لي رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم فاتي بي وانا ارمد قال فادعوا له فدعوا فبصق في عينيه ثم اعطاه الراية قال
سعد لو وضع المنشار على مفرقي على ان اسب عليا ما سببته ابدا ما دمت سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ما سمعت اخرجه ابن ابي شيبة وما روي عن مصعب بن سعد بن ابي
وقاص عن ابيه قال خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال يا
رسول الله اتخلفني في النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا
نبوة بعدي اخرجه الحافظ ابو عبد الله البخاري ومسلم بن الحجاج في صحيحيهما والترمذي في جامعه
وابو داود والنسائي وابن ماجه في سننهم واتفق الجميع على صحته حتى صار ذلك اجماعا منهم قال
الحاكم النيسابوري هذا حديث دخل في حد التواتر وقد رواه عدد كثير من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم منهم علي وعمر وسعد بن ابي وقاص وابو هريرة وابن عباس وابن عمر ومعوية
وجابر بن عبد الله وابو سعيد الخدري والبراء بن عازب ومالك بن حويرث وام سلمة واسماء بنت عميس
وغيرهم واخرجه ابن المغازلي في مناقبه عن سعد بن ابي وقاص من اثني عشر طريقا وعن انس وابن عباس
وابي مسعود ومعوية بن ابي سفيان **واما نحوهما** فكلما ثبت محبته عليه السلام مثل
قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي لا يحبك الا مومن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الترمذي والنسائي
وابن ماجه عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحب عليا منافق ولا يبغضه مومن اخرجه
الترمذي عن ام سلمة رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم عنوان صحيفة المومن حب علي بن ابي طالب
اخرجه الخطيب في تاريخه عن انس رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب عليا فقد احبني
ومن ابغض عليا فقد ابغضني اخرجه الحاكم في مستدركه عن سلمان الفارسي رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه
وآله وسلم لفاطمة رضي الله عنها اسكتي فقد انكحتك احب اهل بيتي الي اخرجه الحاكم في مستدركه عن اسماء بنت
عميس رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من كنت الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعني عليا
عليه السلام اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيبا ومن ابغضه من الناس
فكن له بغيضا اللهم اني لا احب احبا استودعه في الارض بعد العبد الصالح عمر بن عبد العزيز فاوصى في وجه
بالحسنى اخرجه الطبراني عن جرير وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اوصى من امن بي وصدقني بولاية علي بن ابي طالب
من تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله ومن احبه فقد احبني ومن احبني فقد احب الله ومن

فقد احدث في فضل علي الجمع احاديث المنزلة

قوله يبغضك اخرجه مسلم وما روي عن مصعب ابن سعد عن ابيه ان رجلا قال لسعد ما منعك ان تسب ابا تراب فقال اما ما ذكرت ثلاثا قالهن رسول الله صلى الله عليه وآله فلن اسبه لان تكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول له خلفه في بعض مغازيه فقال يا رسول الله خلفتني مع النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبوة بعدي اخرجه البخاري ومسلم والترمذي وصححه اصل

ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله عز وجل اخرجه الطبراني وابن عساكر عن ابي عبيدة بن
محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الا ان صبركم يا علي ايت اخي ووزيري
يقضي ديني وينجز موعدي ويبرئ ذمتي فمن احبكم في حيوتي فقد قضى نحبه ومن احبكم في حيوة منك
بعدي ختم الله له بالامن والايمان ومن احبكم بعدي ولم يرك ختم الله له بالامن والايمان وامنه يوم الفزع
ومن مات وهو يبغضكم يا علي مات ميتة جاهلية يحاسبه الله بما عمل في الاسلام اخرجه الطبراني عن ابن عمر
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي ان الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي
ومن احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذا سيخضب من هذا يعني لحيته من راسه اخرجه
الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه والخطيب في تاريخه عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله
وسلم ما ثبت الله حب علي في قلب مومن فزلت به قدم الا ثبت الله قدميه يوم الصراط اخرجه
الخطيب في المتفق والمفترق عن محمد بن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم له محبك محبتي
ومبغضك مبغضي اخرجه الطبراني عن سلمان رضي الله وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب عليا فقد
احبني ومن احبني فقد احب الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله اخرجه الطبراني
عن محمد بن عبد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده وقوله صلى الله عليه وآله وسلم له من احبك فبحبي احبك
فان العبد لا ينال ولايتي الا بحبك اخرجه الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم له لا يبغضك مومن
ولا يحبك منافق اخرجه عبد الله بن احمد في زياداته عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يبغض عليا
مومن ولا يحبه منافق اخرجه ابن ابي شيبة عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحبك الا مومن
ولا يبغضك الا منافق اخرجه الطبراني عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا علي طوبى لمن احبك
وصدق فيك وويل لمن ابغضك وكذب فيك اخرجه الطبراني والحاكم والخطيب عن عمار بن ياسر وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم ثلاث من كن فيه فليس مني ولا انا منه بغض علي ونصب اهل بيتي ومن قال
الايمان كلام اخرجه الديلمي عن جابر بن عبد الله وما روي عن ابي ذر رضي الله عنه قال ما كنا نعرف
المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا بثلاث تكذيبهم الله ورسوله والتخلف عن
الصلوة وبغضهم علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في المتفق وعن ابن عباس قال مشيت انا وعمر بن
الخطاب في بعض ازقة المدينة فقال يا ابن عباس اظن القوم استصغروا صاحبكم اذ ولوه امورهم
فقلت والله ما استصغره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ اختاره لسورة براءة يقرؤها على اهل
مكة فقال لي الصواب ان تقول والله لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لعلي من
احبك احبني ومن احبني احب الله ومن احب الله ادخله الجنة اخرجه ابن عساكر وقال رجال الاسناد
مشاهير سوى ابي القسم عيسى بن الازهر المعروف بيبلل فانه غير مشهور وعن ابن عباس قال خرج
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قابضا على يد علي ذات يوم فقال الا من ابغض هذا فقد ابغض الله
ورسوله ومن احب هذا فقد احب الله ورسوله اخرجه ابن النجار وعن علي عليه السلام قال والذي
فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم الي ان لا يحبني الا مومن ولا يبغضني الا
منافق اخرجه الحميدي وابن ابي شيبة واحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابو نعيم
في الحلية وابن ابي عاصم وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابيه رضي الله عنه قال كان علي يخرج في الشتاء
ازار ورداء ثوبين خشنين وفي الصيف في القباء المحشو والثوب الغليظ ولا يبالي بذلك وعمل لابي بكر

اي اقروا عليه

لو سألته عن هذا فسأله فقال فقال وما لك محتبيا يا ابن بخير قال بلى والله لقد كنت معكم قال فجاء
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعث ابا بكر فسار بالناس فانهزم حتى رجع وبعث عمر فانهزم بالناس
حتى رجع حتى انتهى اليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله يفتح الله له ليس بفرار فارسل الي فاتيته وانا ارمد لا ابصر شيئا فتفل في عيني
وقال اللهم اكفه الحر والبرد فما اذاني بعده حر ولا برد اخرجه ابن ابي شيبة واحمد وابن ماجه والبزار
وابن جرير وصححه والطبراني في الاوسط والحاكم في المستدرك والبيهقي في الدلائل وسعيد بن منصور
وعن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله
ورسوله كرارا غير فرار يفتح الله عليه جبريل عن يمينه وميكائيل عن شماله فلما اصبح قال اين علي بن ابي
طالب فقالوا يا رسول الله ما نبصر قال ائتوني به فلما جاء الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ادن مني فدنا منه
فتفل في عينيه ومسحهما بيده فقام على مقامه كانه لم يرمد اخرجه مالك والشيخان والنسائي
والدارقطني في سننه وابن عساكر وعن عائشة عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ان الله عز وجل باهى
بكم وغفر لكم عامة وغفر لعلي خاصة وابى رسول الله الكم غير محاب لقرابتي هذا جبريل يخبرني ان
السعيد حق السعيد من احب عليا في حياته وبعد موته وان الشقي كل الشقي من ابغض عليا في حياته
وبعد موته اخرجه الطبراني والسهمي في فضائل الصحابة وعن علي عليه السلام قال طلبني رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وحبيبي في جدول نائما فقال قم ما الوم الناس يتمنون ذكرا بالتراب وانى كانى
وجدت في نفسي من ذلك فقال قم والله لارضينك ابنة اخي وابو ولدي يقاتل عن سنتي وتبرئ ذمتي
من مات في عهدي فهو كنز الله ومن مات في عهدك فقد قضى نحبه ومن مات بعدك بعد موتك فقد
حسن الله له الامن والايمان ما طلعت شمس او غربت ومن مات بعصرك مات مسدد جاهليه وحوسب
بما عمله في الاسلام اخرجه ابو يعلى قال الزهري رواته ثقات وعن سعد بن ابي وقاص قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لعلي ثلاث خصال لان تكون لي واحدة منهن احب الي من
الدنيا وما فيها سمعته يقول انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول لاعطين
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ليس بفرار وسمعته يقول من كنت مولاه فعلي
مولاه اخرجه ابن جرير وعن عامر بن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي لانا لان تكون
لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الوحي وادخل عليا
وفاطمة وابنيهما تحت ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي واهل بيتي وقال له حين خلفه في غزاة غزاها فقال
علي يا رسول الله اتخلفني مع النساء والصبيان فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا ترضى ان تكون
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبوة بعدي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يوم خيبر لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاول المهاجرون لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليراهم
فقال ادعوا لي عليا فاتوه وارمد فقال ادعوه فدعوه فبصق في عينيه ففتح الله على يديه اخرجه ابن
النجار وعن انس بن مالك قال كان عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم طير فقال اللهم ائتني باحب الخلق اليك
ياكل معي هذا الطائر فجاء علي فاكل معه اخرجه الترمذي في جامعه وقال الحاكم حديث الطائر يلزم البخاري
ومسلم اخراجه في صحيحيهما لان رجاله ثقات وقد اخرجه الحاكم عن سفينة وما نبي رجلا كلهم رووه
عن انس واخرجه المحاملي عن سفينة خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم واسمعا ما جاء في احاديث

ويحبه قال البوصيري

ويحبه الله ورسوله

العذر



العذر والمنزلة ووجوب محبته عليه السلام يحتاج الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وما ذكرناه كاف في
اثبات ما اردناه من تواترها معنى على ان بعضها ليس مما يحتمل فيه فلا تقدح فيها عدم التواتر كما لا يخفى
**مسئلة** ولا يسكرات الكذب على الرسول عليه الصلوة والسلام معلوم الوقوع اما في الماضي واما
في المستقبل وذلك لقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما روي عنه سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذبا
فقد كذب عليه وان كان صدقا لزم ان يقع الكذب وسببه اي الكذب عليه اما النسيان من
الراوي بان يسمع خبرا وطال عهده به فزاد او نقص او ظنه من كلامه فعزاه اليه وانما هو ليس من كلامه
ومن هذا النوع الذي امتحنوا اولادهم او تراقص لهم فوضعوا لهم الاحاديث ودسوها عليهم فحدثوا
بها من غير ان يشعروا كعبد الله بن محمد بن ربيعة المداني او الغلط بان يريد ان يسقط بلفظ فيسبق
لسانه الى غيره ولم يشعر او يريد النقل بالمعنى فيسبق لسانه بما سمعه مالا يطابقه ظانا انه يطابقه
او الافتراء كوضع المنافقين المتقربين الى ائمة الضلال بالزور والبهتان كغياث بن ابراهيم النخعي
قال ابن الجوزي ذكر ابن ابي خيثمة انه حدث المهدي الخليفة العباسي وهو يلعب بالحمام بحديث
لا سبق الا في نصل او خف او حافر فقال المهدي اشهد ان فقاك فقاكذاب وتركها بعد
ذلك وامر بذبحها وقال انما حملتك على ذلك وكوضع الزنادقة الاحاديث مخالفة للعقل ونسبوها الى الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم بغير اللعن على اتباع شريعته وكوضع من يريد الاستمالة قلوبه كالخطابية
والرافضة وبعض السالمية وكوضع المتكسبين بذلك والمتزلفين به كابي سعيد المدائني قال
ذلك فيه الحافظ زين الدين العراقي وكوضع من ينتمي الى ائمة اهل العلم كما نقل عن ابي الخطاب
بن دحية انه وضع حديثا في فضل صلوة المغرب وكما حكي عن ابي عبد العزيز بن الحرث التميمي الحنبلي من رؤساء
الحنابلة واكابر البغداديين روى الخطيب البغدادي باسناده الى عمر بن سلمة مسلم قال حضرت مع عبد العزيز
بعض المجالس فسئل عن فتح مكة فقال غنوه فطولب بالحجة فقال حدثني ابن الصواف حدثني ابي قال
حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن انس رضي الله عنه ان الصحابة اختلفوا في فتح مكة اكان
صلحا ام عنوة فسألوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال كان عنوة قال عمر بن مسلم فلما
سألته فقال صنعته في الحال ادفع به الخصم وكوضع الذين يدعون بذلك الترغيب الناس في اعمال
الخير بزعمهم وهم منسوبون الى الزهد وهؤلاء اعظم الناس ضررا لانهم يحتسبون بذلك ورود قربة
والناس يثقون بهم ويركنون اليهم لما نسبوا اليه من الزهد والصلاح فيعملون باعمالهم وقد ذهب
الى جواز الوضع قوم من الكرامية فيما لا يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيبا للناس في الطاعة
وزجرا لهم عن المعصية وحمل بعضهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كذب علي متعمدا الحديث المتواتر
على ان يقول ساحر او مجنون وشنع بعضهم بروايته من كذب علي متعمدا ليضل به تهديدا لزيادة وبانه
لا لا عليه وهذه الزيادة باطلة باتفاق الحفاظ وعلى تقدير صحتها فهي كقوله تعالى ومن اظلم ممن افترى
على الله كذبا ليضل الناس وبعضهم ان اللام ليست للتعليل بل للتصيير والعاقبة اي عاقبة كذبه الاضلال
للناس والكذب له ما لم يخبر به كذب عليه وروى العقيلي باسناده الى محمد بن سعيد انه قال لا باس اذا كان
كلام حسن ان يصنع له اسنادا وقال ابو العباس القرطبي استجاز بعض فقهاء العراق نسبة الحكم الذي
دل عليه القياس الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نسبة قولية وحكاية تعليلية في ذلك قال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم كذا وكذا انتهى وقد صرح علماء علم الكلام بوقوع الكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم

واشار الى ما ذكرناه من الاسباب حيث قال ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا
وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على عهده
حتى قام خطيبا فقال من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وانما اتاك بالحديث اربعة
رجال ليس لهم خامس رجل منافق مظهر للايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج يكذب على رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم متعمدا فلو علم الناس انه منافق كاذب لم يقبلوه منه ولم يصدقوا قوله ولكنهم
قالوا صاحب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم رآه وسمع منه فيأخذون بقوله وقد اخبرك الله عن
المنافقين بما اخبرك ووصفوا بما وصفهم به لك ثم بقوا بعده عليه السلام فتقربوا الى ائمة الضلالة
والدعاة الى النار بالزور والبهتان فولوهم الاعمال وجعلوهم على رقاب الناس فاكلوا بهم الدنيا وانما
الناس مع الملوك والدنيا الا من عصم الله ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم شيئا لم يحفظه
على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يديه يرويه ويعمل به ويقول انا سمعته من رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه منه ولو علم هو انه كذلك لرفضه ورجل
ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم المنسوخ ولم يسمع الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه
ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه كذلك لرفضوه ورجل رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله
مبغض للكذب خوفا لله تعالى وتعظيما لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولم يهم فيه بل حفظ ما سمع على
وجهه فجاء به على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه وحفظ الناسخ والمنسوخ فعمل به وحفظ المنسوخ
فجنب عنه وعرف الخاص والعام فوضع كل شيء موضعه وعرف متشابهه ومحكمه وقد كان يكون من
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الكلام له وجهان فكلام خاص وكلام عام فيسمعه من لا يعرف ما
عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فيحمله السامع ويوجهه على غير وجهه ومعناه
وما قصد به وما خرج من اجله واذا كان هذا الكلام فمن رأى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وسمع
منه فما طنكم بمن بعدهم مع قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما اخرجه احمد والبخاري ومسلم وابو داود
والترمذي والنسائي خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يخونون ولا
يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن **فصل**
**وما لا يعلم صدقه ولا كذبه** من الاخبار له ثلاثة احوال يشملها قوله **فمن ظن صدقه كخبر العدل وقد**
**يظن كذبه كخبر الواحد الكذوب** اي المعروف بالكذب المكثر فيه **وقد يشك فيه** فلا يترجح صدقه ولا
كذبه **كالمجهول حاله وقطع بعض الظاهرية بكذب ما لا يعلم صدقه وهو بهت** اي قول باطل يتحير
من بطلانه وما استدلوا به على قولهم الباطل من انه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة
فانه اذا لم يظهر له معجز يصدقه قطع بكذبه باطل لانا نعلم بالضرورة وقوع الاخبار بالقضايا من غير
علم بانها او النقيضان يمتنع كذبهما اذا عرف ذلك فما ظن كذبه لا يجوز التعبد به اجماعا والمنقول
فيه كذلك الا ما روي عن ابي حنيفة من قبول قول المجهول عملا بظاهر الاسلام واما ما ظن صدقه
فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به عقلا ووقوعه سمعا وقد بين الخلاف في ذلك في مسلمين فقال
**مسألة التعبد بخبر العدل جائز عقلا** وهو اختيار المتأخرين من الاصوليين وجمهور المتكلمين
والفقهاء وذهب جماعة من المتكلمين من البصريين والبغداديين الى ان التعبد به لا يجوز عقلا **واحتج**
للمذهب المختار بما افاده قوله **للقطع بجواز ان يعلم الله المصلحة فيه** اي في التعبد به وتجويز

المصلحة



المصلحة فيه يستلزم جواز التعبد وهو ظاهر **قيل** في الاحتجاج لمذهب المانعين له عقلا **لا نؤمن المفسدة**
من اتباع الظن فكم من مصاب من جهة ظنه **قلنا** في الجواب عنه ولا نؤمن انتفاء عدم اتباعه بل
**مقتضيه حلافه راجحة** على مقتضيه اتباعه لان تلك مظنونة وهذه موهومة والضرورة تقضي
بان اجتناب المفاسد المظنونة اولى من اجتناب المفاسد الموهومة **قيل** في الاحتجاج للمانعين ثانيا
**لو جاز** اتباع الظن في الفروع **لجاز** اتباعه **في الاصول ورد بانتفاء الملازمة** لانا نجد الفرق بين الاصول
والفروع وذلك لان الظان في الفروع ظنا كاذبا ينسب الى الله من التحريم او الوجوب مثلا ما يجوز عليه
لان الاحكام الظنية تجوز في كل واحد منها ان يكون على خلاف ما هو عليه والظان في الاصول ظنا كاذبا
في ذات الله تعالى او في صفاته قد جوز على الله تعالى ما يستحيل عليه فيكون بذلك كافرا **لو سلمت الملازمة**
جاز **النقض** لما تمسكوا به **بالعمل بالظن في الصوم والشهادة والامور الدنيوية** لجريان دليلهم
فيها مع انا متعبدون باتباع الظن فيها اجماعا والوقوع في الجواب **مسألة** وفي وقوع التعبد
بخبر الواحد العدل بلا تأويل اقوال اولها قوله **وهو واقع سمعا** فقط وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام
والاشعرية وجمهور المعتزلة وثانيها قوله **قيل** بل هو واقع **سمعا وعقلا** وهو قول القفال وابي سريج
وابي الحسين البصري وثالثها قوله **وقيل لم يقع التعبد به** وان كان جائزا عقلا وهو رأي الامامية
والظاهرية والخوارج ثم اختلفوا ائمتهم من قال لم يوجد ما يدل على كون خبر الواحد حجة توجب
القطع بانه ليس بحجة ومنهم من قال دل السمع على انه ليس بحجة وسنبين لك ما اعتقدوه دليلا ان
شاء الله تعالى ومنهم من قال دل العقل على انه ليس بحجة وهو ان قبول خبر الواحد يؤدي الى العمل
بالمتعارضات اذ لا يمتنع تعارض اخبار الواحد الاحاد وينافي مقتضيات الاحكام **وجوابه**
المنع من ادائه العمل بها الى ما ذكروه لوجوب بناء احدهما على الآخر ان امكن او ترجيح احدهما ان دل عليه دليل
او الترجيح ان امكن او التخيير او الاسقاط على الروايتين وسيأتي الكلام في ذلك في مواضعه ان شاء الله تعالى
**لنا** في الاحتجاج على وقوعه سمعا **اجماع السلف** من الصحابة والتابعين **على العمل بها** اي باخبار الآحاد
اما اجماع الصحابة فقد دل عليه ما نقل عنهم بالتواتر المعنوي من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم
به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك منهم مرة بعد اخرى وساغ وذاع بينهم ولم
ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم بانه فيهم كالمتواتر المعنوي وذلك عمل ابي بكر بالخبر الآحادي
في ميراث الجدة وكان يرى حرمانها حتى روى المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه واله
وسلم اعطاها السدس وخبر الاسقاط لا يوجب العلم بل حكمه حكم خبر الواحد وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن
عوف لما اشتبه عليه حكم المجوس وقال ما ادري كيف اصنع بهم وانشد الله امرأ سمع من النبي صلى الله عليه
واله وسلم قولا ان يذكر ذلك فلما روى عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب اخذ بذلك وعمل به
ورجع في توريث المرأة من دية زوجها الى خبر الضحاك بن سفيان الكلابي ان النبي صلى الله عليه واله وسلم
ورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها اشيم وترك ما كان يذهب اليه في ذلك من طريق الرأي
واخذ بخبر مالك في دية الجنين وقال كدنا ان نقضي فيه برأينا وعمل بما كان يذهب اليه من المفاضلة
المفاضلة في دية الاصابع لانه كان يرى ان في الابهام خمس عشرة من الابل وفي الخنصر ستا وفي البنصر
تسعا وفي كل واحد من الاخريين عشرا عشرا فلما اخبره عمرو بن حزم بان النبي صلى الله عليه
واله وسلم اوجب في كل واحد منها عشرا من الابل اخذ بذلك ورجع عن رأيه والمشهور عن علي عليه السلام

ضمنه معنى تعمدت

انه كان يعمل على اخبار الاحاد وحياطا فيها لانه روى عنه انه قال كنت اذا سمعت حديثا من رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم يعني الله به ما شاء منه فاذا سمعته من غيره استحلفته فاذا حلف صدقته
وحدثني ابو بكر وصدق قيل انه كان يعمل على اخبار الاحاد واما كان يحتاط في ذلك بان يستحلف
بعضهم فان كان الراوي ممن لا يحتاج الى الاحتياط عليه اخذ بخبره من دون اليمين وقد روي
العمل باخبار الاحاد عن سائر الصحابة كعثمان وابن عباس وغيرهما وقد اعترض عليه بوجوه الاول
قولهم لا نسلم ان العمل في هذه الوقائع كان بهذه الاخبار لجواز ان يكون بغيرها ولا يلزم من موافقة
العمل للخبر ان يكون الخبر هو السبب والجواب انه قد علم من سياقها ان العمل بها والعادة تحيل ان يكون
العمل بغيرها الثاني قولهم ما ذكرتموه معارض بان عمر رد خبر فاطمة بنت قيس في ان النبي صلى الله عليه
واله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة وابو بكر وعمر خبر عثمان في ان النبي صلى الله عليه واله وسلم اذن له في
رد الحكم الى المدينة وعلي عليه السلام رد خبر ابي سنان الاشجعي في قضية بروع بنت واشق
وانكرت عائشة خبر عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه والجواب انهم اما انكروا انكاره
مع الارتياب فيه وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا يراع فيه الثالث قولهم لعلها اخبار مخصوصة
يلقوها بالقبول ولا يلزم ذلك في كل خبر والجواب انا نعلم انهم عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا
لخصوصياتها كظاهر الكتاب وظاهر المتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما افاده الظن واما اجماع
التابعين بعد الصحابة فقد ظهر عنهم العمل به ولم ينكر عن احد من اهل العلم في ايامهم الخلاف فيه وقد
حكى الشافعي في كتاب الرسالة وعيسى بن ابان في كتاب الحجج هذا القول عن جماعة اعيان التابعين
فذكرا من اهل المدينة علي بن الحسين ومحمد بن علي عليهما السلام وسعيد بن المسيب وعروة بن
الزبير والقاسم بن محمد ومحمد بن جبير بن مطعم وابا سلمة بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وزيد بن
طلحة وسليمان بن يسار ومن اهل الحرم مكة عطاء وطاوس ومجاهد وابن ابي مليكة ومن اهل
اليمن مكحولا وعبد الرحمن بن غنام ومن اهل البصرة الحسن وابن سيرين ومن اهل الكوفة مسروقا
وعلقمة والاسود بن يزيد فلو كان هناك مخالف لهم وجب ان يذكره من تكلم في هذه المسئلة من
المخالفين من بعد ويعترض به اسبق لان من استدل باجماعهم على ذلك ولنا ايضا تواتر انه
صلى الله عليه واله وسلم كان يبعث الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان المبعوث اليهم كانوا
مكلفين العمل بمقتضاه احتج القائلون بدلالة العقل على التعبد باخبار الاحاد اما ابو الحسين
البصري فقال العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عملا بدليل ان العقل
يقضي بقبول خبر العدل في مضرة الاطعام مغبون وفي اكتساب جدار يريد ان ينقض فيحكم العقل
بان الطعام لا يؤكل وان الجدار لا يقام تحته وذلك يفضي الى العلم بالعمل اجمالا وهو وجوب اجتناب
المضار وما نحن فيه كذلك للقطع بان النبي صلى الله عليه واله وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار
وخبر الواحد تحصيل له فاذا افاد الظن وجب العمل به وطفا واما غيره فقالوا لو لم يجب
العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان القرآن والمتواتر لا يفيان
بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهرة والجواب عن الاول انا لا نسلم ان
العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب
سلمنا في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ولا نسلم قياسها عليها لعدم التماثل وهو

شرط

اخرجه الترمذي قال الحافظ ابن حجر في تخريج الفتح واخرجه غير الترمذي انتهى وحسنه الذهبي في التذكرة ٥ د

وذكر الحديث معتل في سنان ابو شيخ

اخرجه احمد والنسائي واخرجه الخمسة والنسائي عن ابن ابي مليكة عنه ٥ د

اخرجه ابو داود عن ابن مسعود ولم يذكر ولي ٥

والمراد بكونها شرعية انها وقعت لتصوير ما استفيد من الادلة الشرعية كقولهم الصلوة عماد
دين اذ كان واركان يحرمها التكبير ويحللها التسليم وهذا هو الاغلب وقد يقع بعض الاحكام محدودة
من الشارع مثل الاسلام والايمان فيقال الايمان قول باللسان وعمل بالاركان كان اراد بالقول الاعمال
بكثرة الادلة على القول الاول ومثل الحدود للاحكام الخمسة كالوجوب والحرمة الا ان هنا كثيرا وهو ان الاحكام
الشرعية مجموعة من احكام واحرام وشروط استفيدت من الدليل الشرعي والحد يعبر عنها بحسب
ما تقوى لديه فهي تختلف باختلاف الانظار فالحكم بان هذا ارجح من هذا ان اريد بانه جار على ما هو الارجح
بحسب الاعتبارات التي يرجح بها الادلة الشرعية وانه يترتب على ذلك من الاحكام ما يترتب على الترجيح
بين الادلة الشرعية فممنوع لان ذلك تعبير من المجتهد بحسب ما تقوى عنده وليس هو ترجيحا على المجتهد
آخر وان اريد انه ارجح من الآخر بكونه جاريا على الاعتبارات التي ذكرها في الترجيح من دون ان يترتب
على ذلك حكم شرعي فمسلم ولكن هذا لا يجري في كثير من الحدود وليس تحته كبير فائدة والظاهر ان مرادهم من
الاول وهو مشكل هنا خلاصة ما تحته بعض المحققين من المتأخرين وقد تنبه له صاحب الايضاح
الشافي وارادوا من رسم الكلام وتوجيهه بما لا يقوم عليه دليل فالجواب ان الترجيح بين الحدود السبعة
لا دخل له في باب الترجيح المعتبر للترجيح بين الادلة الشرعية المقصود منه اثبات الحكم الشرعي بالدليل
الراجح الا ان يكون الترجيح بين الحدود باعتبار الدليل الشرعي المستفاد منه الحد فيكون الترجيح
في الحقيقة بين الادلة الشرعية وذكر هذا اعانة في بعضها كما يأتي التنبيه عليه ان شاء الله

شرط القياس ولذلك ابطل قاضي القضاة هذا القياس حيث اشار الى ان العقليات والمقاييس
مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصالح فاذا لم يامن كذب المخبر فيها الى ان العقليات
ليس يامن من الوقوع في المفسدة سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الظن
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والمسئلة اصولية لا يجري فيها الظن سيما والجواب
عن الثاني بمنع الثانية اما عقليا فللاستغناء بالعقل واما عند الاشاعرة فلان الحكم فيما لا دليل فيه نفي
الحكم وعدم الدليل دليل على عدم الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل
لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حكم حاكم غير الشرع **احتج** القائلون بالعمل
على ان خبر الاحاد لا يكون حجة بقوله تعالى **ولا تقف** ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وبقوله
**ان يتبعون** الا الظن فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل التحريم **ونحوهما** كقوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون فبين ذلك ان من عمل بالاحاد فقد عمل بالظن ومن عمل بالظن في احكام الله تعالى
فقد قال على الله ما لا يعلم وذلك امر الشيطان بشهادة اولئك الآية **والجواب** ان ما ذكروه ظاهر
والمدعى اصل فلا يمنعه الا قاطع وما ذكروه قابل للتخصيص والتاويل كتاويل العلم بما يعم الظن والقطع
وتاويل الظن بالشك والوهم وغير مسلم عمومه في الاشخاص والازمان والمتعلقات على ان دليلنا
قاطع فلا يعارض بالمحتملات واذا قد عرفت **وجه التعبد** بخبر الاحاد وبطلان وجوه المانعين فللعمل
باخبار الاحاد شروط بعضها في المخبر بكسر الباء وبعضها في الخبر بفتحه وبعضها في المخبر عنه وقد
جمعها قوله **فصل وشرائطه** اي التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به **بعضها راجع الى**
**المخبر** وهو الراوي وبعضها الى الخبر بفتحه وهو المتن **وبعضها الى المخبر عنه** وهو مدلول الخبر
**اما الاول فصفات المخبر** وضابطها الاجمالي صفات تغلب على الظن صدق صاحبها في خبره
وتعتبر منها ما هو شرط معتبر وما هو غير معتبر عند الجمهور ومعتبر عند قوم فمما **منها التكليف**
**وقت الاداء** لا وقت التحمل قياسا على الشهادة واخذا باجماع السلف على قبول رواية الحسنين وابن
عباس وابي الزبير وغيرهم فيما تحملوه قبل التكليف ومن رووه بعده بدليل تكليف الحديث فانهم لم يسالوا
وقائعين تحملهم اقبل التكليف كان ام بعده ولم يعرفوا اسنادهما فابلين رواتهم وان احتمل الامرين
احتمالا ظاهرا بل وان لم يحتمل الا التحمل في الصغر واما وقت اداء الخبر والتكليف معتبر **فلا غير**
**المكلف** وان امكنه الضبط **غير مؤتمن** لاحتمال ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب
ولا مانع من اقدامه عليه ولا يظن عدم كذبه فلا يحصل الموجب للعمل وهو ظن الصدق **والمراهق**
كالمكلف وهو من يجوز عليه وعلى من في شكله شيء من امارات البلوغ كالاحتلام **كالمكلف** اي كالمعلوم
تكليفه في قبول روايته **عند** الامام **المؤيد بالله** احمد بن الحسين قال الدواري وقيل قول المؤيد بالله
باتي قول ابي الحسين البصري والمنصور بالله والشيخ الحسن والجمهور على انه لا يقبل ووجه قبوله
ما ذكره الشيخ الحسن من انا نعلم بالضرورة عليه الظن بصدق اخبار كثير من الصبيان المميزين بل نعلم
ان في بعض المراهقين من الحياء وكرم الاخلاق المانعة عن التصنع بالكذب ما ينقص عنه كثير من الكبار
وقد يتجلى الصبي بنشأة شريفة وتربية في الطهارة فيحصل في باب التقوى مجل الكثير وذلك موجود في البيوتات
الكريمة المعروفة في الصلاح من اهل البيت عليهم السلام وغيرهم وقد يقول قائلهم والله ما كذبت كذبة منذ
عرفت معنى من شمائل الهدى وقد اسلفنا لك في فصل المحكوم عليه ما يرشدك الى ان المراهق الكامل

ح زيد جاءني مع ان
وهو اخبار الا هو اولها
هو معنى خبر

عبد الله بن ابي الحسن
عبد الواحد

ح هو احمد بن الحسين قال في رسالته
المسماة بحقيقة القرآن التي
ارسلها الى احمد المنصور بالله
قال ادليت بان والذي قال
فلا والله ما فارقت دنيا عيني
كبيرا من تحت حنوني
قال اقول والله ما كذبت

الميز داخل في سلك المكلفين وقبول الرواية موكول الى الظن فاذا كان الفتى المهر متصفا بهذه
الصفات فلا يعتبر حصول الظن فيجب العمل **واحتج** المانعون لقبول روايته بانها لو جازت
رواية الصبي لجازت شهادته لان الرواية والشهادة في معنى واحد **واجيب** بمنع الملازمة فان
باب الشهادة اضيق وامرها بالاحتياط اخلق وذلك لقوة البواعث فيها على الكذب من الطمع والاهتمام
بامر الخصومات ولجاجة النفوس لدواعي المعصيات ولذلك نرى من كثرة شهود الزور ما لا نراه من كثرة
رواة الخبر على ان علما عليه السلام قبل شهادة الصبيان بعضهم على بعض قبل التفرق
وهو قول الهادي الى الحق عليه السلام ونقله المؤيد بالله عليه السلام عن طائفة وقال به مالك واتباعه
قال ابن الحاجب وهو اجماع اهل المدينة **ومنها** اي من الصفات المعتبرة في قبول اخبار الاحاد
**العدد** وهي في اللغة عبارة عن التوسط في الامر من غير افراط الى طرفي الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح
**ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل** الملكة الهيئة الراسخة والكلام في الكبائر مستقر
يوخذ من مظانه وقد ضبطت الكبيرة بما توعد عليه الشارع بخصوصه او وصفه بالعظم واما
الرذائل فمشار بها الى المحافظة على المروة وهو ان يسير بسيرة امثاله في زمانه ومكانه فيشمل
صغائر الخسة والمراد بالكبائر والرذائل وصغائر الخسة كل كبيرة ورذيلة كما هو شان الجمع المحلى
باللام فلا يقدح فيه المرة والمرتان من الكبائر والرذائل وصغائر الخسة ولا الاصرار على ما ليس
بخسيس من الصغائر لنص العلماء على كبره ولما كان اشتراط العدالة مغنيا عن اشتراط الاسلام
لدخول خصال الكفر في الكبائر استغنينا بذكرها عن ذكره واذا اقترن اشتراط العدالة **وان لا يعرف**
**عدالته** ولا مقابلها لما ظهر تحول الحال **لا تقبل روايته** على المختار وهو قول الجمهور من العلماء
**لان الفسق مانع** بالاتفاق **فالاشتراط** من تحقق عدمه ظنا كالكفر واما الانقطاع بظهور عدمه في
الخارج ما لم يغلب على الظن عدمه حالا **فالاول حسنه** فانه قبل المجهول الذي لا تعرف عدالته
اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا قال صاحب المحصول وهو قول محمد بن منصور وابي زيد والماسي
في العمد وابي فورك **واحتج** اخرجه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم يحكم بالظاهر باطل لان صدق
المجهول وكذبه مستويان فيه فلم يكن صدقه ظاهرا وقياسهم لقبوله في الرواية على قبوله في
الاخبار بكون اللحم مذكى وبرق جاريته التي يبيعها ونحوها غير صحيح اذ محل النزاع يشترط فيه
عدم الفسق وما ذكروه مقبول مع الفسق اتفاقا على ان الرواية اعلا مرتبة من هذه الامور الجزئية
لانها تثبت شرعا عاما فلا يلزم من القبول هنا القبول هناك **مسئلة** قال **الاكثر**
**ويثبت الجرح والتعديل بواحد في الرواية دون الشهادة وقيل بل يثبت الجرح والتعديل**
**بواحد فيهما** وهو قول المؤيد بالله عليه السلام والناصر والقاسمي **وقيل لا يثبتان بواحد فيهما**
**بل يجب الاثنان فيهما جميعا** وهو قول بعض اهل الحديث **واختاره والد المصنف**
قدس الله روحه في المنحة صرح به في قوله ويعتبر في الجرح والتعديل التعدد او شهادة عدلين لا
تجهلهما هوى **احتج** القائل الاول بان التعديل شرط للرواية والشهادة **فلا يزيد على**
**المشروط** اي لا يحتاط فيه الا احتياطا في اصله كغيره من المشروط وقد اكتفي في الرواية بواحد
وفي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كاصله **واعلم** ان المدعى ان هذا الشرط لا
يزيد على اصله ولا ينقص منه وقد يستدل في الاحتجاج الطرف الاول **ولا يفيد الاجماع** بيان الطرف

الثاني اعني

كتاب في قبول المرسل تقييد هذا الاطلاق في شرح قوله والمختار قبول من لا يرسل الا عن عدل

حكم الجرح والتعديل



الثاني اعني **عدم النقصان وهو** اي النقصان **ثابت في تعديل شهود الزنا** فانه يكفي اثنان اتفاقا
على ان عدم الزيادة اصل يبنى عليه ثبات ادكى عند ابي حنيفة والشافعي في شهادة هلال رمضان واحد
ويفتقر في تعديله الى اثنين **وقد اجيب** بان كلا من الطرفين ثابت في باب الشهادة على الاطلاق
وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة هلال رمضان انما ثبت بخصوص نص احتياطا لدرء
العقوبات وايجاب العبادات **احتج الثاني** بانه **يعتبر الظن** في العدالة لا العلم اتفاقا والجرح والتعديل
**خبر** من عدل فيكفي الواحد اذ به يحصل الظن المطلوب **وعورض** بانهما **شهادة** فيجب العدد كسائر
الشهادات **وقد يجاب** بانهما لو كانا شهادة لاعتبر لفظاهما كسائر الشهادات واما العامل المذهب
الثالث فالكلام فيه سواء لا وجوابا ظاهرا بان يحمل المعارضة دليلا والدليل معارضة **مسئلة** وقد اختلف
في سبب الجرح والتعديل هل يجب بيانه او لا على اقوال اصحه اولها قوله **قيل ويجب ذكر سبب الجرح** دون
سبب التعديل وهو قول الشافعي رحمه الله **واختاره والد** المنصور بالله الحسين بن محمد عليه السلام
وذلك **لانضباطه** اي سبب الجرح بخلاف التعديل لان اسباب التعديل كثيرة لا تنضبط فلا يمكن ذكرها
**وتحقيقه** ان العدالة منزلة وجود وصف مخصوص يمنع الى احتماله اجرا وشرائط يعتبر رضاها
او يعتبر والجرح منزلة عدم ذلك الوصف فيكفي فيه اتفاقا واحد من الاجرا او الشرط فيجب ذكره وتابعها قوله
**وقيل يجب ذكر سبب التعديل** دون سبب الجرح **المتسارع** الذي جبلت عليه النفوس **الى الثناء على الظاهر**
من غير نظر الى الخفايا والعدالة مما يلتبس على الناس لكثرة الصنع فيها بخلاف الجرح وتابعها قوله
**وقيل يجب ذكر سببهما للامرين** المذكورين في توجيه القول الاول والثاني ورابعها قوله **وقيل لا يجب**
**ذكر سبب ايهما** مطلقا فيكفي الاطلاق في الجرح **لانه** اي الجارح والمعدل **بصير** على ما هو المفروض **والا**
يكن بصيرا بل شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلا **فلا تقبل واورد** عليه انه قد اختلف في
اسباب الجرح وما يجرح بسببه لاختلاف الفرق حتى **واجيب** بان المفروض انه عدل بصير لا يطلق في
محل الخلاف والا كان مبدلنا مجروح العدالة اللهم الا ان يفرق مذهب الجارح والمجروح في اسباب الجرح
والتعديل فانه يجوز الاطلاق وان خالف فيها مخالف ولا يكون جرحه مبدلنا وخامسها قوله **وقيل**
**لا يجب ذكر سببهما ان كان عالما باسبابهما** بل يكفي الاطلاق فيهما ويجب ذكره ولا يكفي الاطلاق فيهما
ان لم يكن عالما فاذا علمنا ان الجارح او المعدل عالم باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا كلفناه بيانها
وهذا قول الجويني والغزالي والرازي قال في المحصول وهو اختيار بعض اصحابنا عليهم السلام وقد استدل
الى احتجاج اهل هذا القول بقوله **والا وجب الشكر** يعني لو ابتنا احدهما بقول عدم العالم لاشتمل
الشكر فلزم ان يكون الشكر موجبا للعمل اذ لو لم نشترط علمنا بكونه عالما باسبابهما لكان خبره موجبا
للشكر فلا يعمل بقوله **وههنا قول سادس** للسبكي وهو انه يجب ذكر سبب الجرح في الشهادة
دون الرواية فيكفي فيها الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح وهذه المسئلة والتي قبلها من مسائل الفروع
التي يكفي فيها الظن فعلى هذا يجب اختبار الراجح عندك فيهما **مسئلة** والجرح والتعديل **اما بسؤال**
**من عدل** اجماعا لعدم الوثوق بغيره والطريق الى العدالة الاختبار بعد واسطة او بواسطة اختبار
المخبر ويعني بالاختبار معرفة احوال المعدل في حالتي الرضى والغضب والسرور والحرب فان وقف في
الحالتين على ما عرفت من ماهية العدالة فهو عدل والا فهو غير عدل **واذا اتفقا** الجرح بعدم العدالة
العدل مطلقا **وقيل لا ترجيح** لايهما مطلقا فيطلب الترجيح بخارج وهو ظاهر اطلاق والد المنصور بالله

والا اوجب الشكر

قدس الله روحه في الجنة لانه قال فان تعارض الجرح والتعديل بالشهادة فالترجيح بما يظهر رجحانه
لقوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه **وقيل التعديل مقدم على الجرح**
**ان كثر المعدل** لان استويا او كان الجارح اكثر كالقول الاول **فلنا الجرح** فيه زيادة لم يطلع عليها
المعدل فيجب العمل به لانه لا يخفى مقتضى التعديل في عرضوع التعديل جماعة بها اذ غاية قول المعدل
انه لم يعلم فسقا ولم يظنه وظن عدالة اذا العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو
حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن هذا
اذا اطلقا او عين الجارح السبب ولم يفسقه المعدل او فسقه لا بسبب **اما ان عين الجارح السبب ونفى**
**المعدل** ما عينه **تعينا** كان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا ويقول المعدل هو حي وراءه بعد ذلك اليوم
فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور وحينئذ **فالترجيح** بينهما بامر خارج هو الواجب ان
امكن والا تساقطا **مسئلة والتعديل** طرف من تنبه على مراتب في القوة فاولها **الحكم بالشهادة**
من الحاكم المعتبر الذي يرى العدالة شرطا في قبول الشهادة وهذا التعديل باتفاق **ثم** يتبع ذلك في القوة
قول المعدل **هو عدل لكذا** فانه مع بيان السبب تعديل يتفق عليه ايضا **ثم** يتبع ذلك **عمل عالم** بروايته
وهو **لا يعمل المجهول** بل يشترط العدالة المحققة في قبول الرواية وهذا ايضا يتفق عليه **ثم** يتبع ذلك **روايته**
**من عرف من عادته انه لا يروي الا عن عدل على الاصح** من الاقوال وقيل رواية العدل تعديل مطلقا لان
الظاهر انه لا يروي الا عن عدل وقيل ليست تعديلا مطلقا لكثرة من نراه يروي ولا يفكر فيمن يروي عنه
**ووجه الترتيب** ان الشهادة مختص فيها فلا يحكم الحاكم بها الا مع قوم ظنه بالعدالة بخلاف
الاخبار بها فانها قد تقع ممن لا يبلغ ما عنده ما عند الحاكم من قوة الظن بها **والتصريح** بها وسببها
اقوى من قولهما بالالتزام **والعمل اقوى** من الرواية وهو ظاهر **هذه** طرق التعديل
**واما** طرق الجرح فالجارح اما ان يصرح بسبب الجرح اولا الاول متفق عليه والثاني مختلف فيه كما
عرفت **ولا يجرح ترك العمل بشهادة** شاهد **او روايته** راو لجواز ان تركه لا لنقله ولا يترتب عليهما اثرهما
لمعارض كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط اخر غير العدالة كعدم ضبط او عليه نسيان **ولا يجرح** ايضا
**سلبي** وقع من الراوي اذا لم يصحبه شك وسمي بيانه قريبا ان شاء الله تعالى **واما الحد** للشاهد **في**
**شهادة الزنا لا يخرم النصاب** المعتبر فيها وهو الاربعة **فجارح على المختار** ذكره الامام المهدي احمد
بن يحيى عليه السلام قال **ولا اظن احدا** من اهل المذهب خالف في ذلك والوجه انه ممنوع من اداء الشهادة
مع انخرام النصاب فاقدامه عليها جنت معصية يخله بالعدالة **مسئلة** رواية كافر **وبدعة**
**لا يعمل اتفاقا** ومن قبل شهادة بعضهم على بعض مطلقا او مع اتحاد الملة او على المسلمين مع الضرورة لا يعمل
روايتهم وكذلك فاسق التصريح غير معمول بالاتفاق **وقد اختلف في قبول رواية المتاول** اي كافر التأويل
التأويل وهو من اتى من اهل الصلاة ما يوجب الكفر غير متعمد كالمشبهة وفاسق التأويل وهو من اتى من
اهل الصلاة ما يوجب الفسق غير متعمد كالبغاة **فقيل يعمل** كافر التأويل وفاسقه في روايته وشهادته
بشرط ان يكون في مذهبه **محرم الكذب** لا كالخطابية والرافضة وبعض الشيعة وهذا قول بعض
الشافعية واي الحسين والعراقي وجمهور الفقهاء قال ابو طالب والاقرب من طريقته من يعمل خبر المتاول
في الكفر ويعمل شهادته انه لا يقول بكفره لتمسكه بالشهادتين وان اعتقد مذاهب فاسدة
من طريق التأويل اذ لا يعرف في اهل العلم من يقطع على رجل بالكفر **ثم** يعمل خبره وشهادته انتهى

كلامه وهو ما اراده ابي الحاجب بقوله كالكافر غير المكفر وقال مالك وابو علي وابو هاشم والقاضي ابو بكر
الباقلاني لا يقبل ونقله الامدي عن الاكثر وجزم به ابي الحاجب وفي كلام ابي طالب مع قوله بان هذه
المسئلة محتملة للتطرق الى تقوية كلام الزيدية ونقل عن القاضي عبد الجبار قبول روايته فاسق
التأويل دون الكافر **احتج** القائلون باجماع الصدر الاول من الصحابة والتابعين على ذلك بانه ما
اشار اليه بقوله **للقطع بحدوث الكفر والفسق ولا في احاد ايام الصحابة** كما نقل ان معوية اول
من زعم ان الله تعالى يريد افعال العباد كلها وان رأى المجبرة حدث منه وشاع في ملوك بني مروان
حتى عظمت به الفتنة **وكفعل الخوارج والبغاة** المعلوم بالتواتر والمعروف من احوال المتعلقة
جماعتهم ان شهادتهم كانت تقبل واخبارهم لا ترد اذ لو رد شيء من ذلك لنقل كما نقل سائر الاحوال
المتعلقة بتنازعه بعضهم البعض ولكنه **لم ينقل** رد خبرهم وشهادتهم كسائر احوالهم المنقولة
عنهم **فكان اجماعا** على قبول خبر المتاول وهو المطلوب **واحتج** بقبول **اذا تاول شهادة او خبرا**
**لدى مخالفه** وذلك لانه لم يثبت ان احدا من هؤلاء المتاولين اقام شهادة او روى خبرا عند من يعتقد
فسقه وظهر ذلك ظهورا يعتبر ان نقل ما رد فيه من رد او قبول قولهم لو رد شيء من ذلك لنقل
غير صحيح لان ورود وجوب نقله مترتب على وقوعه فما لم يقع كيف يجب نقل رده او قبوله ولو
سلم وقوعه فلا سلم ان رده لم ينقل كيف وقد روى مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين قال لم يكونوا
يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم فينظر الى اهل السنة فيؤخذ
حديثهم وينظر الى اهل البدع فلا يؤخذ حديثهم ولو سلم اداؤه عند بعض منهم وقبوله فلا سلم
قبول الكل بل هذا احاله **احتج الرادون** لخبر المتاول وشهادته بقوله تعالى **ان جاءكم فاسق**
**بنبأ فتبينوا** والمتاول فاسق لو صرح فسقه فلا يعمل **واحتج بقوله وهو ظاهر** يعني ان الاية
ليست نصا في دخول فاسق التأويل وغايتها ظهور الرادين دخوله في الفاسق وما ذكر في الاجماع
نص في محل النزاع والعمل به جمع بين الدليلين **واحتج الرادون** ثانيا بانه قد ثبت بالاجماع ان
الكفر والفسق مانعان من قبول الحديث والشهادة فلا يعمل المتاول فيهما اذ لا احد من اهل العلم
يقطع على كفر غيره او فسقه ثم يعمل حديثه وشهادته وانما يعمل منه من يعتقد ان تأويله قد
اخرجه عن الكفر وفسقه انتهى مدار الحكم **قيل وهما** اي الكفر والفسق نصبا او تأويلا **سلب اهليه**
يعني انهما نقصان منصب اهليه قبول الرواية والشهادة وهذا مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني
قال في حواشي الفصول وقول يحيى عليه السلام بجواز الصلاة في ثوب شهد بنجاسته فاسقان ولو
كانا صادقين وفي غير مسجد يدل على انه يختار هذا القول **وقيل بل هما مظنة تهمة** وهذا مذهب
ابي حنيفة قالوا ولذلك قبل شهادة بعضهم على بعض **وقيل ابا الكفر** نقصان **وسلب للاهلية والفسق**
ليس كذلك بل موجب للرد لانه **مظنة تهمة** وهذا مذهب الشافعي قال العراقي وهذا هو الاغلب
على الظن عندنا ولاشتراك الحكمة في وجوب رد الشهادة والرواية هي التهمة والقائلون بان الكفر
والفسق سلب للاهلية لا ينفون ذلك وانما يريدون بان التهمة لما كانت خفية مستترة نيط
الحكم بوصف ظاهر منضبط كالكفر والفسق والقرابة على ما يراه سوى وجدت التهمة معه ام لا
كما في شهادة الوالد لاحد ولده على الاخر فانها لا تقبل عند المخالف وان لم يتهم وابو حنيفة لا يعلق
الحكم بالوصف اذا انتفت التهمة كما في المتاول المتحفظ **وفائدة الخلاف** تظهر في كافر التأويل

وفاسقة والقائلون بانها تسلب اهليه ترد وبهما والقائلون بانها مطنه تهمه يقبلون المحفظ
منها في دينه المحرم للكذب لارتفاع التهمه وان فعل ما يوجب كفرا او فسقا جهلا منه بكونه
يوجبهما فقوله ومن اقدم جاهلا على مفسق لم يقبل على الاول لا الثاني يحمل المتاول كما
ذكرناه والجاهل لكون ما اقدم عليه مفسقا مظنونا او مقطوعا والاول كشرب النبيذ والثاني
كشرب الخمر وقيل لا يقبل وقيل يقبل في المظنون دون المقطوع واما المقدم على المفسق عالما فلا
يقبل قطعا واما اذا وقع خلاف بين العلماء لم يقع بهم ذكر الا من الذين هما الكفر والفسق
اي لم يحكم كل طائفة بكفر الاخرى ولا فسقها وذلك كما وقع في بعض مسائل الاصول من الخلاف بين
اهل السنة عليهم السلام والمعتزلة في الصفات واثبات الذوات في العدم وغيرها كما وقع في بعض
مسائل الفروع من الخلاف في المسائل المختلف فيها مثل نكاح المتعة وشرب النبيذ فلا يقدح
ذلك في روايته الا ولا شهادته انفاقا بين المسلمين **مسئلة** اختلف في عدالة الصحابة
على اربعة اقوال **اولها** قوله قيل الصحابة كلهم عدول مطلقا وما كان بينهم من الاختلاف
والشقاق محمول على الاجتهاد وهذا قول جمهور الفقهاء وجماعة المحدثين **بدليل** قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
ونحوهما مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم خير
القرون وفي الحديث المتقدم **وثانيها** قوله وقيل هم كغيرهم ممن بعدهم من القرون فيهم
العدل وغير العدل وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني وذلك لما كان بينهم من المجادلات
والخصومات والقتل وقدح بعضهم في بعض وفي ومن بحث ونظر في اخبارهم وسيرهم
علم ذلك قطعا **وثالثها** قوله وقيل كلهم عدول الى حين ظهور الفتن بين علي عليه السلام
وبني معوية واما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها لعدم تعين الفاسق من الفريقين
وهذا قول عمرو بن عبيد **ورابعها** ما اختاره بعض اسلافنا عليهم السلام والمعتزلة وهو
قوله وقيل هم عدول الى وقت ظهور الفسق فيهم والتعن بعضهم على بعض وناسب هذا
القول ما رواه مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين **اذا عرف** ذلك فالقائل بعدالتهم
مطلقا او الى وقت معين لا يحتاج الى البحث عن احوالهم مطلقا او الى الوقت المعين والقائل
بكونهم كغيرهم يحتاج الى البحث عن احوالهم كاحوال غيرهم وهذه مسئلة ينبني عليها اكثر الاحكام
الشرعية فلا ينبغي للمجتهد ان يقتصر فيها على اول نظر بل يبالغ في البحث والطلب حتى يدرك
ما هو الحق من هذه الاقوال فان من سلم من داء التقليد والعصبية اذا احقق نظره في هذه
المسئلة علم حقها من باطلها علما يقينا **وقد اختلف** فيمن يطلق عليه لفظ الصحابي وهو واحد
الصحابة فقال ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة وجمهور الاصوليين **الصحابي من طالت مجالسته**
له صلى الله عليه وآله وسلم مجالسة اياما في حيوته فقط وهو راي الاكثر منهم لان الصحبة اللغوية
انما تعتبر الاتباع في حال الحيوة فقط وهذا بناء على الاغلب ان من صحب غيره تتبعه فيما يجب والا
فقد يتحقق ان الصاحب من كثرة ملازمته لغيره بحيث تريد الخبير به ودفع الشر عنه وان لم يتبعه
في عبادته ودينه وقوله واما في حيوته وبعد وفاته كما هو راي اقلهم لان هذا الاسم يعتبر العظم

ولا يستحقه الا الذي لم يعبر وابعده وظاهر المتن مع القول الاول كما لا يخفى ومن هذه حاله يسمى صحابيا وان
لم يرو **والحق** لهذا القول ما افاده قوله المعرف بانه انه لا يتبادر من قولك فلان صحب فلانا الا طول
المكث معه والمجالسة له والاستكثار من موافقته الا ترى انه لا يتبادر من احتبس بعض العلماء صاحبا له
الا اذا فعل ذلك وقال ابو طالب عليه السلام وبنى صحة هذا ان الوافدين على النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يعدوا
في جملة الصحابة لما لم يلازموه وقال ابن الصلاح روينا عن شعبة عن موسى السيلاني قال اتيت انس بن
مالك فقلت هل بقي من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم احد غيرك قال بقي ناس من الاعراب قد
رأوه اما من صحبه فلا **وقيل** هو من طالت مجالسته له صلى الله عليه وآله وسلم بسببه **معها** اي مع الرؤية
للحديث عند صلى الله عليه وآله وسلم وهو قول القاضي عبد الله بن زيد **وقيل** هو من اقام بعد صلى الله
عليه وآله وسلم **سنة** او سنتين **او غزا** معه صلى الله عليه وآله وسلم غزوة او غزوتين لحصول الملازمة
والمكث مع ذلك وهذا قول ابن المسيب **وقيل** هو من **رآه** صلى الله عليه وآله وسلم اي مسلم رأى النبي
صلى الله عليه وآله وسلم على ان العائد ضمير الفاعل او مسلم رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ان العائد ضمير
المفعول ولا حاجة لما ذكرناه عن بعض المصنفين هذا القول بلفظ الاجتماع وبعضهم بلفظ اللقاء
وهذا قول اهل الحديث وبعض الفقهاء وذلك **لقبولها** اي الصحبة **التقييد** بالطول والقصر يقال
صحبته هذا طويلة وصحبة هذا قصيرة وفلان صحب فلانا اكثر او فلانا قبل ابن عمر بكذا ولا يقال
فكانت للعدد والمشترك دفعا للمجاز والمشترك والاشتراك **قلنا** اتباع **العرف** اللغوي **اولى** وقد بيناه
وما ذكروه من قبولها التقييد بالطول والقصر غير مفيد لما عرفت من ان الصحبة يتبادر
من اطلاقها طول الملازمة ولسائر بيانه تتبادر على جهة الخصوصية بل على جهة الظهور والتقييد بالطول
لدفع الاحتمال وبالقصر للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر ولا يلزم تكرار ولا نقض هذا الحق
الخلاف في معنى لفظ الصحابي **والحق فيه** ما افاده الامام الناطق بالحق ابو طالب عليه السلام حيث
يقول واعلم انه ليس يتعين عندي ان يقال ان العرف وان كان يقتضي هذا الاسم الذي هو قولنا فلان
من اصحاب فلان طول الصحبة على العموم فقد حصل فيمن يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويوصف
بانه من اصحابه عرف ثان خاص من جهة العلماء بالحديث لانهم قد يقارن فيما بينهم استعمال هذا
الاسم في كل من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ورؤي عنه وان قلت صحبته وهذا يقتضي ان لا يتبع حمله على
المعارف المستانف الذي يتعارف به اهل الحديث انتهى كلامه **قلت** واذا كانت ثمرة الصحبة المتابعة
في الاقوال والافعال فلا شك انه تحصل بمجرد الاجتماع به صلى الله عليه وآله وسلم من الالطاف الفائدة
لصاحبها الى الخير الابدي بالا يحصل بالاجتماع الطويل سائر الفضلاء والكمال من بعث فيهم خير القرون
**وطريقه** اي الصحابي **التواتر** كالعشرة فان من بحث عن حالاتهم وحالاتهم علم بالتواتر انهم صحابة
**او الاحاد** كاسامة بن اخدري وحكيم بن معوية ومطرف بن عكابس **من** عدل **غيره** اي غير المشهود له
بالصحبة لان الصحبة اللغوية انما تفيد الاتباع وهو ظاهر ولا خلاف في قبوله **ومنه** بان يخبر عن نفسه بانه
صحابي وهو معمول **على المختار** لان عدالة مسند القبول فاختياره بما يخصه وبالا يخصه سواء وقد
منع اهل الظاهر من قبوله لانه ثبت لنفسه منزلة فلم يقبل قوله كالشاهد لنفسه ووقوعه الشاهد
ثبت لنفسه حقا على غيره بخلاف المخبر بانه صحابي **وبانه** اي الصحابي لفوائد تتعلق بما يخبر فيه منها
قوله **المفصل** بين **المنقطع** من الاخبار **وغيره** ولا يمكن الفصل بين المنقطع والمتصل الا بمعرفته والمراد

بالمنقطع ما ذكره ابن عبد البر رحمه الله من انه ما لا يتصل اسناده سواء كان يعزى الى النبي صلى الله عليه وآله
وسلم او الى غيره فاذا قال من لم يكن صحابيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علمنا انه منقطع ومنها مرفوع
انقراض العصر المشترط في الاجماع عند بعضهم فاذا انقرض احد الصحابة من عصر ظهور مخالف لهم بما
انعقدوا عليه انعقد اجماعهم وجرت مخالفتهم ومنها معرفة التاريخ والتمييز بين الصحابي والتابعي مما
يصحح ويضعف وله فوائد تظهر في النسخ والترجيح ان شاء الله تعالى ومنها قوله الخلاف في ما يدعى
الصحابي من اقواله وافعاله لان من الناس من يرى انها حجة كما سبق ومنهم من يرى اذا عمل الصحابي
بخلاف ما روى الاجتهاد على عمله دون روايته قالوا لانه لو لم يفهم ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم لما عمل بخلاف ما رواه ومنها الخلاف في عدالته كما سبق ومنها الخلاف في جواز تقليده
فان من الناس من يقول بجواز تقليد المجتهد للصحابي كما يجوز ان شاء الله تعالى وغير ذلك من الفوائد مثل
مخالفة حكمه فيما اذا قال امرنا بكذا او من السنة كذا او نحو ذلك لحكم غيره من التابعين ومن بعدهم ومنها
اي من الصفات المعتبرة في قبول اخبار الاحاد رجحان الضبط على الراوي على السهو والمراد بالضبط
قوة الحفظ بحيث لا يزول ما سمعه عن خاطره متى شاء وذلك ليحصل الظن الذي هو شرط العمل كما عرفت
اذ لو كان سهوه اكثر من ضبطه او مساويا لم يحصل وقال الامام يحيى رحمه الله عليه السلام فيما استوى فيه
الضبط والسهو ولم يرجح احدهما على الاخر وهذا فيه خلاف مذهب الشافعي الى انه مقبول بكل حال الا
ان يعلم سهوه فيه واختاره قاضي القضاة ومنهم من رده وهو راي الشيخ ابي الحسين ومنهم من قال انه
في موضع الاجتهاد وهو راي بعض ائمة الزيدية قال وهو المختار عندنا لان الاعتبار في ذلك انما هو
بغلبة الظن وهو الذي يريده بالاجتهاد ومنها صفات اعتبرت في الشهادة على خلاف فيها
ولم يعتبر في الرواية مع اعتبار بعضهم لبعضها وقد بينها بقوله ولا يشترط في الراوي حرية اتفاقا
وان شرطها بعضهم في الشهادة كابي حنيفة والشافعي ومالك او ذكورة لما اشتهر من اجماع الصحابة
على قبول اخبار النساء او بصر فيقبل رواية الاعمى ولهذا كانت الصحابة تروي عن عائشة مع انهم كانوا لا
يرون شخصها فهم في حقها كالعمى او عدم قرابة فيجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة
على ذلك ولان حكم الرواية عام لا يختص بواحد معين حتى يكون القرابة مؤثرة فيه او عدم عداوة
لما قلنا في القرابة وان كانت هذه كلها مانعة من قبول الشهادة اتفاقا في بعض ومع الخلاف في بعض
لما عرفت من ان امر الشهادة احتاط بالاحتياط لعموم البواعث عليها من الطمع والاعتنا بامر الخصومات
ولكثرة المساهلة فيها دون الرواية وفي كلام المحصول والشارح المحقق للمختصر المنتهى ما يفهم ان في كل
من الذكورة والبصر وعدم القرابة وعدم العداوة قائلا باعتبارها في قبول الرواية او عدد عطف على
حرية يعني لا يشترط في الراوي عدد فيكفي الواحد العدل وان لم يكف في الشهادة واشترط ابو علي
الجبائي فلانه ان يروي على مدعيه عدلان عن عدلين حتى ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وحكي عنه قاضي القضاة في الشرح انه لا يقبل في الزنا الا اخبار اربعة كالشهادة عليه وذلك كله ان لم يوافق
ما رواه الواحد العدل ظاهرا من كتاب او سنة متواترة او لم يعمل به بعض الصحابة او لم ينتشر
فيهم من غير انكار اما اذا حصل احد هذه الاشياء فانه موافق في قبول خبر الواحد وحجته ما روي
ان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة بن شعبة بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعطى الجدة السدس حتى اخبره
محمد بن مسلمة بذلك وعمر لم يعمل بخبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى شهد معه ابو سعيد ولم يعمل

عطف على قوله ومنها الكثير ومنها العدالة

في كلام الامدي

قوله واحد مالك الجبائي

وجهه ان يروي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللواط زنا وناكح البهيمة زنا وكذا في القسطاس



في خلافهما خبر عثمان بن عفان فيما اخبر به من اذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في رد الحكم
بن ابي العاص طريد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى المدينة والجواب بما تقدم وقوله او
او فقه ان خالف القياس عطف على حرية ايضا يعني لا يشترط في الراوي ان يكون فقيها سواء
وافق خبره القياس او خالفه حلافا لابي حنيفة فانه اشترط في المخبر بخلاف القياس ان يكون
فقيها ووجهه ان العمل بالمعنى كان مستفيضا بين الصحابة فاذا فرض فقه الراوي لم يؤمن
ان يفوته شيء من المعاني فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة فالواو اما
المروفون بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة
وغيرهم فان حديثهم مقبول وافق القياس او خالفه ومثلوا بغير الفقيه بابي هريرة وانس
وجه الجمهور ما اخرج احمد بن حنبل في مسنده وابن ماجه عن انس عنه صلى الله عليه وآله
وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها عني فرب حامل فقه غير فقيه ورب
حامل فقه الى من هو افقه منه واخرج احمد في مسنده وابن ماجه والحاكم في مستدركه عن جبير
بن مطعم وابو داود وابن ماجه عن زيد بن ثابت والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود عنه صلى الله
عليه وآله وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها وادّاها الى من لم يسمعها فرب
حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم امرؤ
مسلم اخلاص العمل لله تعالى والنصح لائمة المسلمين ولزوم جماعتهم فان دعوتهم تحوط من ورائهم
واخرج الترمذي عن زيد بن ثابت نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره ورب
حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه والحديث في هذا المعنى متسع
وظاهره الشمول لمخالف القياس وموافقه فلانما ومد الوجيه بالراي وايضا المعتبر ظن الصدق
والفقه الدائر مدار وقوله او اكثار او معرفة نسب او علم بغريبه او معنى الحديث يعني لا يشترط
هذه الاشياء فيقبل غير المكثر في الحديث كالمكثر بل لا يبعد ترجيح خبر المقل لان الكثير يكثر فيه
الغلط والسهو بخلاف القليل ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم اياكم وكثرة الحديث عني فمن
قال علي فليقل حقا او صدقا ومن تقول علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار اخرجه ابن ماجه
والحاكم في المستدرك عن ابي قتادة ويقبل غير المعروف نسبه اذا دخل لمعرفة النسب في الصدق
وغير العالم بالغريب او معنى الحديث لما سبق في قبول غير الفقيه مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما
اخرجه احمد والترمذي وابن حبان عن ابي مسعود رب مبلغ اوعى من سامع اي افهم للحديث
واحفظ واما الثاني من شرائط العمل بخبر الواحد ووجوب العمل به وهو ما يرجع الى الخبر نفسه
وهو اللفظ فيه مسائل ست مسألة في الكلام في لفظ الصحابي الفاظ الصحابي درجات
تفاوت فوق وصفها اعلاها ان يقول الصحابي سمعته صلى الله عليه وآله وسلم يقول او حدثني
او اخبرني كذا او نحوها كانبأني او شافهني واما كانت اعلى الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصا
في الاتصال وعدم الواسطة وهو مقبول اتفاقا المرتبة الثانية قوله ثم قال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم والجمهور على انه حجة لان الظاهر المشافهة قيل قول الصحابي قال عمل الوسط
فيكون مرسلا فلا يكون حجة وهذا مذهب ابي بكر الصيرفي ابي بكر الباقلاني لانه قال ان قلنا الصحابة
كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا وقد عرفت انه يقول انهم كغيرهم من الامة المرتبة الثالثة

قوله ثم امر صلى الله عليه وآله وسلم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت دون الثانية لاشتراكهما في احتمال
الوسط واختصاص هذه باحتمال اخر بقرينة قوله قيل يحمل اعتماد ما لسن بامر امرا السعة
المعاني التي يستعمل فيها صيغة الامر وايضا يحتمل ان يكون امرا للكل او البعض وعلى كل واحد يحتمل
الدوام وغيره والجمهور على انه حجة لان الصحابي عدل عارف باللسان فلا يطلق ذلك الا بعد
التحقيق ويوقف الرازي في القبول وضعف صاحب الحاصل كونها حجة ولا يسكن قول الصحابي
سمعته عليه السلام امر ونهي اولى من قوله امر لاسقاط احتمال الوسط المرتبة الرابعة قوله
ثم امرنا او نهينا او اوجب او حرم قيل يحمل ما بعدهم من الوسط واعتماد ما لسن بامر
امرا والتعميم والتخصيص والدوام وغيره ويختص باحتمال اخر وهو انه اي الامر عنه عليه
السلام من الخلفاء واكابر الصحابة ويحتمل ان يكون الايجاب والتحريم استنباطا من قائله ولهذا
نقل عن الكرخي والصيرفي انهما ترددا في صدور الامر منه صلى الله عليه وآله وسلم او من الائمة
او من الخلفاء والولاة وورق الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام بين امرنا او اوجب
فقطع بكون الاول حجة وشرط في الثاني ان لا يكون للاجتهاد فيه مسرح ليجوز ان يرى الوجوب
بطريق الاجتهاد والجمهور على انه حجة مطلقا لان الظاهر فيمن يتبع امير او قال امرنا
بكذا ان الامر هو المسموع ولان الصحابي يصدر بيان الشرع وتعليمه فيتعين بحسب الظاهر
ان الامر من يصدر عنه الشرع وهو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكلام الامام يحيى حمزة عليه
السلام في المعيار موافق للجمهور وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلا فيطرح في
تصحيحه المرتبة الخامسة قوله ثم من السنة كذا او الاكثر على انها سنة الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم وانه مرفوع لانه المتبادر عند الاطلاق وقد نقل عن سالم التابعي احد الفقهاء
السبعة من اهل المدينة عن الصحابة انهم اذا اطلقوا السنة لا يريدون بها الا سنة النبي صلى الله
عليه وآله وسلم وكانت هذه دون ما قبلها اذ فيها احتمال التوسط واعتماد ما لسن سنة سنة مع
احتمال اخر قوي وهو قوله قيل يحمل سنة الخلفاء وقوته لكثرة استعمال السنة في مطلق الطريقة
المرتبة السادسة قوله ثم عنه عليه السلام والمختار وعليه الاكثر انها حجة
لكونها ظاهرة في السماع منه صلى الله عليه وآله وسلم وان كانت دون ما قبلها لكثرة استعمالها
في التوسط ولذلك قيل تقوى احتمال التوسط فلا يكون حجة ان لم يقبل المرسل المرتبة السابعة
قوله ثم كنا نفعل وكانوا يفعلون وهو حجة على الصحيح لظهور فعله في زمانه عليه السلام
وعليه نص ورق ابو طالب عليه السلام بين كنا نفعل وكانوا يفعلون فيحمل الاول على تقريره صلى
الله عليه وآله وسلم والثاني على الاجماع قال وانما قلنا ذلك لان الخبر اذا لم يصرح به فعل من يكون فعله
حجة فانه يجري مجرى الحكاية التي لا يتعلق بها حكم يستفاد منه والمعلوم من حال الراوي انه انما
يذكر ذلك لتفيد الغير ما يقتضيه من الحكم قيل يحمل خلافهما لجواز ان لا يكون في زمانه صلى الله
عليه وآله وسلم او كان ولم يعلم به فلا حجة فيه وهو خلاف الظاهر اذ الصحابي العدل الذي هو
بصدد تعلم الشرائع يبعد ان يفعل ذلك ولم يكن حجة فان قال الصحابي كنا نفعل في عهده
او كانوا يفعلون في عهده فهو اقوى من الاطلاق لسقوط الاحتمال الاول وكلام البيضاوي
والسبكي يقتضي بانه لا يكون حجة الا مع التقييد بعهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وجزم به ابن القطان

وقال انه لا خلاف فيما اذا قال كنا نفعل ولم يضفه بعهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانه موقوف
وفي دعوى الاجماع نظر وان مقتضى كلام ابي طالب والرازي والآمدي ورواية المحصول عن الجمهور
الرفع من دون ذكر عهده صلى الله عليه وآله وسلم وبه صرح ابو عبد الله الحليمي وحكاه النووي عن
اكثر اهل العلم وقال انه قوي من حيث المعنى والوجه في كون هذه المرتبة اضعف مما قبلها وقوة الاحتمال
فيها وقوله والكل خلاف الظاهر راجع الى جميع ما ذكره المانعون لحجية ما عدا المرتبة الاولى من
الاحتمالات واعلم انه اذا ذكر الصحابي حكما فان كانت صيغة الاجتهاد عليه ظاهرة فلا خلاف
في انه محمول على الاجتهاد سواء كان الصحابي من اهل الاجتهاد ام لا وانه لا يكون حجة الا عند
من يقول بان قول الصحابي حجة على غيره كما تقدم وقد اختلف في ذكر الصحابي حكما طريقة اثبات
الوقف من الشارح من جهة الكتاب او السنة كالمفاديس وذلك نحو ان يقول صحابي يضاف
الخضراوات في الركوة ما قيمته مائتا درهم ونحوها كالحدود والابدال وذلك نحو ان يقول يجب
اللاطمة جلده ومن لم يجد مائتا ولا قرابا فليتصدق بما صعد على الارض وقيل يجب حمله على انه
توقيف من الشارع وليس من الاجتهاد في شيء فيكون حجة وهذا رأي اصحاب ابي حنيفة وقيل
يحمل على الوقف ان لم يكن الصحابي من اهل الاجتهاد وهذا قول الشيخ ابي الحسن الكرخي وحمل
على هذا الاصل ما روي عن انس انه قال في الخمس انه ثبت ثلاثة اربع خمس ست سبع ثمان
تسع عشر قال فدل ذلك على انه عرف من جهة الوقف ان اقله ثلاث واكثره عشر لانه لم يكن من
اهل الاجتهاد فيحمل على انه قال ذلك من طريقه قال ولا يلزم على هذا ما روي عن عطاء انه قال في اقل
الخمس انه يوم وليلة على ما يذهب اليه الشافعي لان عطاء كان من اهل الاجتهاد والصحيح الذي
عليه امتنا عليهم السلام والعامي عبد الجبار وابو الحسين البصري انه ان لم يكن للاجتهاد فيه
مسرح بوجه من الوجوه فموقوف محمول على بعض سمعه وذلك نحو ان يقول من فعل كذا فله كذا
ثوابا وعليه كذا عقابا كما روي عن ابن مسعود انه قال ذو اللسانين في الدنيا له لسانان من نار يوم
القيامة اخرجه ابن عساكر والا يكن كذلك بل امكن حمله على الاجتهاد كالمفاديس والحدود والابدال
فالظاهر الاجتهاد اما ان كان الصحابي المقابل من اهل الاجتهاد فالوجه ظاهر واما ان لم يكن من
اهله فعبر بمسمع ان يكون قد اخذه عن بعض المجتهدين فحكاه فلا يكون في اطلاقه دلالة على انه قاله
من جهة الوقف مسألة ورواية غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم لها مراتب في
القوة ايضا وكل مرتبة منها اقوى مما بعدها فالمرتبة
الاولى قوله اما السماع من الشيخ يعني ان الرواية من غير الصحابي اما لانه سمع من شيخه بقراءة او غيرها
وهذه المرتبة التي هي السماع من الشيخ هي اقوى المراتب في الاصح وعليه الجمهور ونقل عن ابي حنيفة
وابن ابي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه ورووا ذلك عن مالك ايضا وعنه
وعن غيره انهما سواء وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب
مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري والوجه في ترجيح السماع انه كثيرا ما
يذهل الشيخ عما يعرض عليه بخلاف ما يتلقيه ويحدث به فيقول السامع حدثني واخبرني
وحدثنا واخبرنا وقال لي اولنا وذكر لي اولنا ان قصده الشيخ بالحديث سواء قصده وحده
او مع غيره الا ان الاحسن ان يقول ان لم يكن معه غيره حدثني واخبرني وان كان معه غيره حدثنا

واخبرنا والا بعضه بالحديث فأخبر بعبارته وحدث وسمعه وهذه الالفاظ بعضها ارفع
من بعض ذكر الحافظ ابو بكر الخطيب ان ارفعها سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم اخبرنا لانه لا يكاد
احد يقول في احاديث اجازة ولا يدليس سمعت وكان بعض العلماء يقول فيما اخبر له حدثنا
وروي عن الحسن انه كان يقول حدثنا ابو هريرة ولم يسمع عنه شيئا ولانه قد ساغ تخصيص اخبرنا
بما قرئ على الشيخ فكان حدثنا ارفع منه ولقوة اشعاره حدثنا بالنطق والمشافهة قال ابن الصلاح
وحدثنا واخبرنا ارفع من سمعت من جهة اخرى وهي انه ليس في سمعت دلالة على ان الشيخ
رواه الحديث وخاطبه به بخلاف حدثنا واخبرنا واما قال وذكر لي او لنا فعد بشاع العبر
بعضهم يجري بينهم في المذاكرات والمناظرات واوضح العبارات في ذلك ان يقول قال فلان او ذكر
فلان من دون لفظي او لنا لما فيه من الاحتمالات **والمرتبة الثانية** قوله او قرأته
عليه واكثر المحدثين يسمي هذا عرضا لان القارئ يعرض على الشيخ ما يقرؤه قائلا للشيخ هل
سمعت فقال الشيخ نعم سمعت ناولتك علي او الامر كما قرئ علي او نحو ذلك او اشار الشيخ
برأسه او اصبعه او سكت السكوت حتى قال له القارئ هل سمعت فلم يشر بشيء اصلا فعلى القارئ
الاجابة من السكوت يعني ما سكت الا لان الامر كما روي عليه والا لانكره او لم يقل القارئ للشيخ
هل سمعت مع علي القرينة والاجابة لقرينة فللقارئ في هذه كلها ان يروي عنه عامة المحدثين
والفقهاء وبعض الظاهرية يشترطون اقرار الشيخ عند تمام السماع بان يقول نعم جوابا لقول
القارئ هل سمعت او هو كما قرأته عليك فيقول حدثنا واخبرنا مقيدا بلفظ قراءة عليه
واجود العبارات واسلمها ان يقول قرأت على فلان وفي الاطلاق خلاف فمنهم من منع
منه على الاطلاق وقيل انه قول احمد بن حنبل والنسائي وغيرهما وصححه الغزالي والامدي تبعا
للمتكلمين ومنهم من اجازه على الاطلاق وقيل انه مذهب معظم الحجازيين والكوفيين والزهري
ومالك وسفيان بن عيينة وغيرهم وهو مذهب البخاري صاحب الصحيح ومنهم من قال
بالمنع من اطلاق حدثنا ويجوز اطلاق اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه ونقل عن مسلم صاحب
الصحيح وذكر صاحب كتاب الانصاف ان هذا مذهب الاكثرين من اصحاب الحديث الذين لا يخصصهم
احد وانهم جعلوا اخبرنا علما يعم مقام قرأت عليه لانه لفظ به قال ومن كان يقول به من اهل
زماننا ابو عبد الرحمن النسائي وغيره وقال ابن الصلاح الفرق بينهما هو الشائع الغالب على اهل
الحديث والاحتجاج لذلك بين اللغة غنا وتكلف وخبر ما يقال فيه اصطلاح منهم اراد به
التمييز بين النوعين وتخصيص النوع الاول بحدثنا لقوة اشعاره بالنطق والمشافهة والله اعلم
ومن الناس من يفصل تفصيلا اخر فيجوز للقارئ ان قال للشيخ هل سمعت فيقول نعم ان يقول
سمعته مع اخبرني وحدثني من دون تقييد وان اشار الشيخ قال القارئ حدثني قرأة عليه
ولا يطلق لانه لم يسمع من الشيخ شيئا وان لم يشر بشيء اصلا قال القارئ اخبرني قرأة عليه دون
حدثني لما في قسمي كون حدثني اقوى من اخبر او قرأه عليه اي قرأة غير الراوي على الشيخ المروي
عنه وهي في القوة والتعبير والخلاف فيهما كقراءته اي قرأة الراوي لا فرق بينهما في ذلك الا انه يقول
بدل قوله قرأت على فلان قرئ على فلان واما اسمع فاقرأ به ولاجل الاستواء في القوة لم يجعل هذه
مرتبة برأسها وان كانت العبارة محتملة **والمرتبة الثالثة** قوله او كتابه السمع اليه





سواء كان حاضرا او غائبا وهي اما ان تقترن بالاجازة او لا ان لم تقترن فالصحيح المشهور من اهل الحديث
والذي عليه اكثر الاصوليين انها اقوى من الاجازة وذهب اخرون منهم القاضي الماوردي والشافعي الى ان
الاجازة اقوى منها وان اقترنت بالاجازة فاهل المذهب الثاني يتناولونها من لفظ المناولة المقرونة بالاجازة
فيقول المكتوب اليه في عبارته اخبرني وحدثني واخبرنا وحدثنا من غير تقييد وهذا رأي الاكثرين من
علماء المحدثين واكابرهم وقال ابن الصلاح المختار فيما كتب الي فلان واخبرني بكذا مكاتبة او كتابة ونحو ذلك
قال وهذا هو اللائق بمذاهب اهل التحري والتزهد **المرتبة الرابعة** قوله او اجازته اي
اجازة الشيخ وهي انواع في كل نوع منها خلاف وسنبين ذلك ونبين ان شاء الله تعالى وقد اختلف في الرواية
بها والذي عليه جماهير اهل العلم من المحدثين وغيرهم القول باباحة الرواية بها وعن ابي حنيفة وابي يوسف
وفي احدى الروايتين عن الشافعي المنع من جواز الرواية بها وعلى هذا القول جماعة من المحدثين والاصوليين
والشافعيين حتى قال بعضهم ان قول المحدث قد اجزت لك ان تروي عني ثم قد اجزت لكم ما لا يجوز
في الشرع لان الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع وقال بعضهم من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني ما لم
يسمع فكأنه يقول اجزت لك ان تكذب علي **ووجه** ما قاله الجمهور انه اذا اجاز الشيخ للمتصدي
للرواية ان يروي عن السيخ جميع مروياته فقد اجازه بها جملة وتفصيلا كما لو اجازه بها تفصيلا
واجازة بها غير موقوف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ واما الغرض حصول الافهام والتفهيم وذلك
يحصل بالاجازة المعينة ثم انه كما يجوز الرواية بها يجب العمل بالمروي بها خلافا لبعض اهل الظاهر
ومن تابعهم في اجازته مجرى المرسل **ومنها المناولة في الاصح** لان من شرطها ان تقترن بها الاجازة
على الاصح **وصورتها** ان يدفع الشيخ الاصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي
عن فلان اجز لك روايته ثم يعطيه في يده مملكا او الى ان يستنسخه او يجيء الطالب الى الشيخ بكتاب من
حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ ثم يعيده ويقول اجزت لك روايته عني او ارويه عني وسمي في
المناولة واذا قلنا ان المناولة نوع من الاجازة فهذه اقوى انواعها على الاطلاف ولذا الحقها مالك
وغيره من ائمة الحديث بمحل السماع وقال بعض الناس انها مرتبة من مراتب الرواية برأسها وانها
تجوز الرواية بها سواء اقترنت بالاجازة او لا وذلك لانهم لا يخلوا عن الاشعار بالاذن في الرواية فيقول
الراوي نظرت المناولة والاجازة على الصحيح الذي عليه اهل التحري والورع حدثني واخبرني وحدثنا
واخبرنا مقيدا بقوله مناولة او اجازة او اذنا او فيما اذن لي فيه او نحو ذلك او يقول اجاز لي او اجازني
او ناولني او ما اشبه ذلك وقوله على خلاف فيه يعني في وجوب التعيين فان بعض المحدثين منهم
الزهري ومالك اجازوا اطلاق حدثنا واخبرنا في الرواية بالاجازة ويجوز ان يقال في الرواية بالاجازة
انبأني بالمناولة بين المتأخرين من المحدثين واما متقدموهم فكانوا انبأنا عندهم بمنابة اخبرنا
**والوجه** عند المتأخرين ان العرف اطلاق الانباء على مطلق الاذن بالشيء والاعلام به ويقال
هذا العمل ينبئ عن العداوة والعداوة وقال ينبئك العنان ما هو كائن **والاجازة**
تجوز للموجودين وهي على انواع اولها الاجازة لمعين في معين نحو ان يقول اجزت لك ان تروي عني
كذا او الكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي هذه وزعم بعضهم انه لا خلاف في جواز الرواية
بهذا النوع واما الخلاف في غيره والظاهر الاطلاق وثانيها الاجازة لمعين في غير معين نحو ان يقول
اجزت لك او لكم جميع مسموعاتي او مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور على الجواز

واصحاب العمل وبالنهاية احاد العموم كاحاد المسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى والخلاف
في هذا النوع اقوى مما قبله وكثير من العلماء ملوا الى جواز احاد العموم وان لم يسمعها احد من
الذي يعتمد بهم وزاد بعضهم احاد المعدوم والبها اشار بقوله لا لمسل فلان او من توجد
من بني فلان على الاصح من القولين لان الاحاد في حكم الاخبار بالمجاز لدلالة على ما قدمناه فلا يصح
للمعدوم كما لا يصح اخباره ودهب بعض المحدثين والاصوليين الى جوازها بناء على ان الاحاد
اذن لا محادثة ويلزم عليه جوازها لمن يوجد مطلقا ولا قائل به قال ابن الصلاح لو قدرنا انها
اذن لم يصح للمعدوم كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لو وقوعه في حال لا يصح فيها المأذون فيه
من المأذون له ومن الناس من ذهب الى جواز احاد المعدوم معطوفا على الموجود كاحدث لك
ولولدك او عبيدك ما سألوا من الناس من ذهب الى جواز الاجازة لطفل الصغير من غير اعتبار
سن التحمل وهو مبني على انها اذن ولا تجوز الاجازة لمن يوجد من المسلمين مطلقا اجماعا

**المرتبة الخامسة** قوله او عن خط او تسمى الوجادة وهي ان يقف على خط كتاب بخط
شيخ فيه احاديث يرويها ولم يلقه او لقيه ولكن لم يسمعها منه فيقول الواقف على الخط وجدت
او قرأت بخط فلان ويسوق الاسناد والمتن وقد استمر عليه العمل فيما وجد شاهدا وهو من باب
المنقطع والمرسل غير انه احد شقيه من الاتصال بقوله وجدت بخط فلان **مسئلة** اختلف
الناس في قبول المرسل من الاحاديث على اقوال وهو ما اسقط منه راو واحد او اكثر كقول التابعي
فان كان الساقط الصحابي فقط فهو مرسل اتفاقا وان كان غيره او معه غيره فكذلك عند الفقهاء
والاصوليين وبعض المحدثين وبعضهم يسمى ما سقط منه راو واحد غير صحابي منقطعا وما
سقط منه اكثر معضلا ولا يسمى شيئا من هذين النوعين مرسلا ومن المرسل ما يرويه احاد
الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يسمعوه منه **القول الاول** المقبول
له مطلقا وهو رأي جمهور الصحابة عليهم السلام والمعتزلة والحنفية والمالكية واحمد واشهر الروايتين
عنه والآمدي وبعض اهل الحديث **والثاني** من الاقوال عدمه اي عدم القبول مطلقا وهو
رأي جمهور اهل الحديث **الثالث** قوله او من غير الصحابة فقط يعني انه لا يقبل المرسل من
غيرهم ونقل عنهم وهو قول الجمهور من المحدثين وذلك لان الجهالة بالصحابي غير قادحة بناء على
القول بعدالتهم على الاطلاق ولهذا لم يعده بعضهم من اقسام المرسل وهذا التعليل معلول
لانها لو كانت غير قادحة للزم قبول مراسيل اكابر التابعين لان الظاهر ان لا واسطة فيها غير
الصحابي وقد صرح الجماهير من اهل الحديث بعدم قبولها كما قال مسلم في صدر صحيحه المرسل
من الروايات في اصل قولنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجة **الرابع** قوله او مع التابعين
وائمة النقل يعني هذا القول هو عدم قبول المرسل من غير الصحابة والتابعين وائمة النقل واما
مرسل هؤلاء فمقبول وهذا مذهب عيسى بن ابان وفي رواية عنه انه يقبل ارسال من يأتي التابعين
**الخامس** قوله والشافعي رضي الله عنه يقبل المرسل اذا تأكد بما يظن معه صدقه وذلك
بأمور **منها** انه يقبل من الرواة من يعرف انه لا يرسل الا عن عدل ومثل بمراسيل سعيد
بن المسيب **ومنها** ما اشار الله بقوله او عضد بأن يرد من المرجحات وذلك اما بقول صحابي
او فعله او فعل الاكثر من العلماء او قولهم **ومنها** قوله او اسنده غيره **ومنها**

قوله

قوله او ارسله غيره اذا كان المرجح مرسله وغيره مسندا او مرسلا يحتمل التوجيه فانه يجب
العمل بالمرسل وان لم يعلم المسند والمرسل الآخر يحتمل لضعف في سببها **السادس** قوله
والمختار قبول من غلب على الظن انه لا يرسل الا عن عدل لا غير فاذا قلنا ان المرسل مقصور
على قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم عرفنا عدالته وضبطه قلنا ما ارسله وان قلنا
انه غير مقصور على قول التابعي فمراسيل الائمة المعروفين بالامانة والحفظ كالهادي الى الحق عليه السلام
ومن في طبقته من ائمة اهل البيت عليهم السلام وغيرهم مقبولة وذلك لان من ظاهر احوال الائمة
والدين والامانة يبعد ان يروي الاخبار الواردة في العبادات والاحكام الشرعية عن من لا يثق به
من دون ان ينبه على ذلك ويدل عليه لان الغرض من روايتها الرجوع اليها والعمل بموجبها واما
المراسيل التي يجدها في كتب المتأخرين من اصحابنا وغيرهم فانا اذا فتشنا على اسانيدها وجدنا
المجروح فيها كثيرا الا ان يقال يقبل خبر المجهول ولا قائل به على الاطلاق فان ابا حنيفة لم يقل
بقبوله مطلقا بل الى تابعي التابعين لقوله صلى الله عليه وآله وسلم خير القرون قرني الحديث ولذا
احتلف هو وصاحباه فمقتضى ظاهر العدالة للحوقه لتابعي التابعين لا جهالة العدم لحوقها لهم
وهذا معنى قوله لان الظن واقع عنده اي عند مرسل من لا يرسل الا عن عدل لا يتعداه الى
مرسل غيره **احتج القائلون** للمراسيل على الاطلاق بقولهم اطبق الصحابة والتابعون
على القبول من غير نكير الا ترى ان ابن عباس روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
لا ربا الا في النسيئة فلما بوحث في ذلك اخبر بانه سمعه من اسامة بن زيد وروى انه صلى الله عليه وآله
وسلم لم يقطع السارق حتى رجع جرم العقيفي ثم اخبر بانه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابو هريرة
عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه سمعه من الفضل بن العباس
وروى ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من شيع جنازة فله قيراط من الاجر ومن مكث الى
ان تدفن الميت فله قيراطان ثم اخبر بعد ذلك انه سمعه من ابي هريرة وروى عن البراء بن عازب
انه قال ليس كل ما نحدثكم به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سمعناه منه وانما سمعنا بعضه منه
وسمعنا بعضه من غيره وقد ذكر اهل العلم بالتواريخ ان ابن عباس لم يسمع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم
الا القليل من الحديث لصغر سنه وقد روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم الكثير ثم انه قد اشتهر
واستفاض بالنقل الذي لا مرية فيه انه ما زال الارسال من الائمة والتابعين كابن المسيب والنخعي
والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما ذكر مراسيلهم واشتهر قبوله
من غير انكار منكر فكان اجماعا **قلنا** ما ذكرتموه من الاحتجاج صحيح ولكنه لا يفيد تعميما وشمولا
لكل من وقع منه الارسال كما هو المدعى وذلك لان من عدد تقوه من الصحابة ومن بعدهم من التابعين
والائمة لا يرسلون الا عمن ارتضوه في دينه وضبطه الا ترى انه اشتهر عن ابراهيم النخعي انه قال اذا
حدثتكم عن رجل عن عبد الله فانما سمعته منه فقط واذا قلت لكم قال عبد الله فقد سمعته من جماعة
عنه فاخبر انه لا يطلق القول عن عبد الله الا اذا قوي له انه قاله ولهذا الوجه قال بعض الناس ان
المرسل اقوى من المسند **على ان الظاهر الاسناد في الصحابة** فاذا قال صحابي قال رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم فالظاهر المشافهة ويدل على ذلك ذهاب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم الى ان الاسناد
المنقطع اذا اثبت ملاقاة من اضمرت الهم القنعة بعضهم لبعض من قبيل الاسناد المتصل

وانما اهل الصحاح له في صحاحهم وكاد ابن عبد البر يدعي اجماع اهل الحديث على ذلك ورووا ابن
الصلاح دعوى الاجماع عليه عن بعض الحفاظ فاذا كان هذا الكلام في التعبير بلفظ عن فما الجزم بان
يكون في التعبير بلفظ قال لما سبق **قيل** في الاحتجاج للقابلين للمرسل ثانيا **ارسال العدل يعدل**
**قلنا** ان وقع مبينا ذكرناه فهو مسلم ولا يطابق دعوى الجمهور وان كان من غيرهم فنحن **نقطع بوقوعه**
منهم وهو **عين النزاع** كما ذكرناه في كتب المتاخرين **احتج الرادون** للمرسل على الاطلاق بانه **لو**
**قبل المرسل لقبل مع الشك** واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة قوله **لجواز ان لا يعدل** من تركه
من الرواة **لو سئل** عن حاله واذا جاز عدم العدل نفي الشك ولم يحصل الظن **قلنا** هذا مسلم **في غير**
**ما ذكرنا** مما عرف منه انه لا يرسل الا عن عدل وهو ظاهر **ومعتمد الاخرين** في صحاح ما اشترطوه
في قبول المرسل **دعوى توقف الظن على حصول ما اشترطوه** وذلك ظاهر لا يحتاج الى بيان **ومنه**
يعني من المرسل **المنقطع** وهو ما لم يتصل اسناده باي وجه سواء ترك ذكر الراوي من اول الاسناد
او وسطه او اخره الا ان الغالب اسقاط الذي بعد دون التابعي عن الصحابي كما ذكره ابن عمرو **والمعلق** ما
حذف من مبدا اسناده واحد فاكثر **والمعضل** بفتح الضاد وهو ما سقط من سنده اثنان فصاعدا
كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وقول الشافعي قال ابن عمر كذا وقد عرفت ان ما ذكر
في تعريف المرسل شامل لهذه الانواع وانما خصصت بالذكر لان اهل الحديث يجعلونها انواعا مستقلة
ومباينة للمرسل وقد بينا سابقا كلامهم في صدر المسئلة **واختلف** على اصل المانعين لقبول المرسل
**في مسند المرسل** يعني في حديث اسنده من عرف من شانه الارسال هل يقبل ام لا **والحق** على
اصلهم قبوله لحصول شرطه **قيل** في الاحتجاج للرادين **الاهمال** من الراوي لاسيما الرواة **دليل الضعف**
فيهم وعلى انه يقبل يجوز العمل بحديث متهم اذ لو علم عدالة المتهم لصرح بها **فالستر ادنى** من الراوي
لمن علم ضعفه وتركيبه له **خيانة** منه وغش فلا يكون عدلا فلا يقبل ما اسنده **قلنا** لا سلم ان
الترك لاسيما الرواة لاجل الضعف اذ **قد يترك للنسيان** لانه **او لاشتغال الاختصار** من في السند
مع طي العدالة **ولما كان** بعض التدليس داخلا في الارسال على ما سبق من تعريفه حسن ايراده
فقال **والتدليس** يكون **اما بتسمية** الشيخ المروي عنه **بغير المشهور** من اسم او كنية او لقب
او بنسبة الى قبيلة او بلد او صنعة او غير ذلك وهذا النوع يسميه اهل الحديث تدليس الشيوخ
**او** يكون التدليس بسبب **اسقاط** لبعض رجال السند وهو نوعان احدهما ما يسميه المحدثون
تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه بعن او ان
او قال والثاني ما يسميه المحدثون تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة عن مدلس
وذلك التدليس يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الذي سمع من الثقة الاول الضعيف الذي
في السند فيكون رجال الاسناد كلهم ثقات وقد اختلف في قبول من شانه التدليس ورد بعض
اهل الحديث والفقهاء حديث من دلس تدليس الاسناد او تدليس التسوية وحققوه بالتدليس
مجروحا وسوى جاعلة بلفظ مبني للاتصال نحو سمعت وحدث واخبر او بلفظ محتمل كعن وقال
وانشاهما وجمهورهم على التفصيل فيقبلون ما رواه بلفظ مبني للاتصال ويردون ما رواه
بلفظ محتمل واما تدليس الشيوخ فقال ابن الصلاح امره اخف ويختلف الحال في كراهته بحسب
الغرض الحامل عليه والصحيح في الجميع ما افاده المتن بقوله **فان كانا** اي التدليس بالتسمية بغير

المشهور



المشهور والاسقاط **لضعف** في المسمى بغير اسمه وفي المسقط من السند وغرض المدلس بذلك
قبول حديثه **فغش** منه يجرح به ولا يقبل ذلك الحديث منه ولا غيره **والا** بان كان ذلك لاجل الضعف
بل لغرض اخر مثل كون الشيخ اصغر سنا من الراوي او شاركه في الرواية عن ذلك الشيخ جماعة من الاصاغر
او غير ذلك **فكالارسال** في عدم الجرح به والخلاف في قبوله **مسئلة** ذهب الجمهور من
الفقهاء والمحدثين والاصوليين الى ان **النقل للحديث بالمعنى جائز للعارف** بمواقع الالفاظ واما
غيره فلا يجوز منه بالاتفاق **وقيل** لا يجوز نقله بالمعنى على الاطلاق بل اذا كان **بلفظ مرادف** اي
يبدل كل لفظ بما يرادفه كابدال الاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وهو مذهب الخطيب **وقيل**
**لا يجوز** مطلقا واليه ذهب ابن سيرين وجماعة من السلف واختاره ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة
واما ما نقل عن مالك من انه كان يمنع عن ابدال الباء بالتاء في بالله وتالله فهو محمول على مبالغة في
الاولى لجواز النقل بالمعنى عنده بالشرط المذكور **واعلم** ان هذا الخلاف لسوء جاز ما في
تضمنه نطق الحروف الكتب اذ لا قائل بان لاحد ان يغير لفظا من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه
لفظا اخر بمعناه وانما رخص في الرواية بالمعنى من رخص لما كان عليهم في ضبط الالفاظ حفظا
والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق **لنا** في
الاحتجاج على جواز النقل بالمعنى للعارف انا نقطع انا **نقلت عنه** عليه السلام **احاديث في**
**وقائع متعددة بالفاظ متعددة** مختلفة وتكرر ذلك وشاع وذاع **من غير نكير** فكان اجماعا على
الجواز **ولنا ايضا** انه روي عن ابن مسعود وابي الدرداء وانس رضي الله عنه انهم كانوا
يقولون قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كذا او كما قال وذلك يصرح بعدم تذكر اللفظ بعينه
وان المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا **احتج** القائلون بالمذهب **الثاني**
بانه **لا خطا يعتبر مع** الاتيان باللفظ **المرادف** واما غيره فانا نقطع باختلاف العلماء في معاني
الالفاظ وتفاوتهم في تنبيه بعضهم على ما لا يتنبه له الاخر ولو جوز ووقع لوقوعه مرتين او ثلاثا ووقع
ووقع في كل مرة ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واخل المقصود بالكلية **قلنا** ما ذكرتموه صحيح
في غير العارف بمعاني الالفاظ المطلع على دقائقها واشاراتها وليس مستاخ فيه واما مع الدراية فكما
انه لا يعتبر خطا مع الاتيان باللفظ المرادف **لا يعتبر خطا نقع من العارف** الذي لا يخفى عليه
مقاصد الالفاظ **احتج المانع** على الاطلاق بقوله صلى الله عليه واله وسلم **نضر الله امرا** الحديث
المتقدم **قلنا هذا الحديث** ليس فيه دلالة على مطلوبكم لانه لا ملاحظة فيه للوجوب وانما فيه الدعاء
لمن حفظه الى ان بلغه غيره فهو حث له **على الاولى** ولنا **ايضا** في القول الجواب المول بالموجب فان
**قائل المعنى** الذي سمعه يصدق عليه انه **مؤد له كما سمع** ولذلك يقول المترجم اذ ينقلها سمعته **قيل**
في الاحتجاج للمانع ثانيا **لا يؤمن الخطا** والاخلال بمقصود الحديث اذا جوز النقل بالمعنى **لا يقطع**
باختلاف العلماء في معاني الالفاظ كما تقدم **قلنا** ما ذكرتموه صحيح **في غير المتبحر** فيه فان الكلام
الذكي العارف الذي يعمل بالمعنى يتوانى عن تغيير اصلا **مسئلة** اذا روى احد عن شيخ حديثا
لم يتذكره الشيخ فاما ان ينكره اولا ان انكره وقال لم ارو له هذا الحديث فالاتفاق على انه لا يعمل به لان
احدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه والمفروض
انهما قد علمت عدالته فلا ترفع بالشك وان لم ينكره بل قال لا ادري اروته ام لا فالاكثر على انه يعمل به وقيل

احتج به من اصل الحديث مسلم في صحيحه خلافا للكرخي من الحنفية واحدى الروايتين عن ابن حنبل
وهذا معنى قوله نسيان الاصل رواية الفرع بلا تكذيب عمر فادح فالاصل السمع والفرع الراوي
عن السمع وقوله بلا تكذيب يعني من الاصل قيد يتبين به الفرق بين الكذب من السمع وعدمه وقد علمت
حكمها وقوله عمر فادح يعني في ذلك الحديث فيعمل به على المختار وذلك لان الراوي عدل غير مكذب فوجب
العمل بروايته وعادة عدم تذكر الاصل لما رواه ان يكون كوبه وجنونه فالوالوجه في الرواية لجاز
مثله في الشهادة والالزم باطل للاجماع على انها لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل والجواب
انه لا يلزم ان تقبل في الشهادة ما يقبل في الرواية لان بابها اضيق من باب الرواية ولذلك اشترط
فيها الذكورة والعدد وعدم الصغر والحجاب ولفظ اشهد دون اعلم ولم يشترط شيء من ذلك في
الرواية مسئلة زيادة احد الرواة العدول اما ان تتعدد مجلس سماع صاحبها وسائر
الرواة او يتحد وحكمها انها مقبولة ان تعدد المجلس اتفاقا لاحتمال ان يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم
قد ذكر الزيادة في احد المجلسين دون الاخر واما ان اتحد المجلس فان كان غيره من الرواة في الكثرة
بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل وان كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة
عن مثلها فالجمهور من المحدثين والاصوليين والفقهاء على انها مقبولة وهذا معنى قوله وكذا ان اتحد
يعني مجلس السماع وجاز ذهول الاخرين عند الاكثرين وذهب بعض المحدثين واحمد بن حنبل في
احدى الروايتين عنه الى انها لا تقبل والصحيح الاول لانه عدل جازم بالرواية في مجلس طبعي فوجب قبول
قوله وانفسكم عن نقل ما نقله لا يمنع من قبوله ولا يقدح في روايته لجواز وقوع الغفلة منهم
عن سماعها فانه قد يقع لطرق شاغل عن سماعها وفهمها من الم او جوع او عطش مفرط او شغال
او شاوب او نعاس او فكر في مهم او اشتغال بمحادثة مع الغير او نسيان بعد السماع او غير ذلك قيل
في الاحتجاج للرادين سهوه اكثر والظاهر يسبقه الوهم اليه لوحدته وتعددهم قلنا لا نسلم ظهور
ما ذكرتموه من ظهور يسبقه الوهم اليه فان الذهول عن المسموع كثير الوقوع لما يقع من الاشتغال
عنه بغيره واما ذهول الانسان وانه سمع ما لم يسمع بحيث يجزم بانه سمعه ولا يتردد فيه فانه يعيب
جدا واعلم ان هذا الكلام والخلاف فيما اذا كانت الزيادة لا يصادم ما رواه الثقات بحيث
يعسر الجمع بينهما لان حكم الزيادة المصادمة الرد وهو ظاهر ومن امثلة محل النزاع قوله صلى الله عليه
وآله وسلم جعلت لنا الارض مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا فهذه الزيادة تفرد بها ابو مالك سعد
بن طارق الاشجعي وسائر الروايات جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا هذا كله اذا تعدد الرواة
وكذا لو حكم الراوي العدل ان زاد مرة او مرات وحذف الزيادة مرة اخرى او مرات وقد فرق
بعض اهل الحديث فرد الزيادة اذا كان راويها راوي الحديث ناقصا وقبلها اذا كان غيره ولا وجه
للفرق الا البناء على القول بنسخ حذف بعض الخبر والصحيح الجواز كما يجي قريبا ان شاء الله تعالى وكالزيادة
ما اسنده الواحد العدل والباقون ارسلوه بلى وجه الارسال او رفعه الى الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم والباقون وقفوه على الصحابي وكذلك ما اسنده واحد تارة وارسله اخرى او رفعه تارة
ووقفه اخرى وهذا الحديث ابي الزبير عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما القي
او جزر عنه فكلوه فلا بأس به وما وجد به طافيا فلا تأكلوه وقد رواه الثوري وحماد بن سلمة موقوفا
عن جابر وقد اختلف في حذف بعض من الخبر لا يتعلق بالمذكور من ذلك الخبر وذلك حيث يكون المتروك

قال الاصل لا يصح وفيه تأمل على الاصل فيه
فان قيل ينبغي ان يكون الاكثر العكس لانه
يثبت بالرواية حكم كلي يعم المكلفين الى يوم
القيامة وبالشهادة قضية جزئية فلذا نعم
+ ان الرواية اعتبر فيها التهمة فلا كالشهادة
السنة لكن احتيط بالاحتياط بالنظر

الاولى
اسلوه

ممهرا



مهما اعتماد علة غير متعلق به بحيث لا يخل البيان ولا تختلف الدلالة فيما نقله بترك ما تركه والصحيح
انه جائز من العالم العارف بمواقع الالفاظ وذلك لان المنقول والمتروك والحال ما ذكر فيه خبر له
متصلين في امرين لا يتعلق احدهما بالاخر وهذا مذهب الاكثر من المحدثين وعمر روي عن مجاهد
انه قال انعش من الحديث ما شئت ولا تزد فيه واما الثالث من شرائط وجوب العمل بخبر
الواحد وهو فيما يرجع منها الى مدلول الحديث فيه مسائل اربع مسئلة انعقد العمل على
انه يرد من اخبار الاحاد مخالف الدليل القطعي من الكتاب او السنة المتواترة او العمل ويقطع
بوضعه وهذا ان كان ما نقله الاحاد لم يقبل التأويل اما ان امكن تأويله على وجه لا يصادم الدليل
القطعي فهو الواجب صيانة لمدلول ظاهره العدد الدعي التكذيب واما مخالفة الصحابي للنص الذي
يرويه فنسخ عنه ولا يقدح مخالفة الصحابي بسبب ما اعتقده ناسخا فيه اي فيما رواه وذلك
كحمله للظاهر الذي يرويه على خلافه اي خلاف ظاهره فانه لا يقدح فيه ايضا على الاصح فيهما
يعني في النص والظاهر وذلك لانه ربما ترك الظاهر لاجتهاد ولا يلزمنا اجتهاده وربما نظن غير
الناسخ ناسخا فترك النص ان الواجب اتباعه ولهذا قال الشافعي رحمه الله كيف اترك الحديث
لاقوال قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث وذهب بعض الحنفية الى وجوب العمل بتأويل الراوي
وتخصيصه ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا على التعبد لان ابا هريرة
كان يفتي على الثلاث قالوا لانك اما ان تحسن الظن بالراوي او لا على الاول يجب الحمل على ما حمله وعلى
الثاني يسقط العمل بروايته والجواب انهما ان اريدا باحسان الظن به اعتقاد ان ما حمل عليه هو
المراد فلا نسلم انه لو لم يحسن الظن هكذا اسقط العمل لانه يحسن الظن به لعدم ذلك بان يقال حاله
متردد بين خطائه في الاجتهاد والاخذ من الدليل وبين ان يكون ما اخذه من دليل يراه مخصصا دون غيره
من المحدثين بمكان فيه من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس بما رواه من اجماع المدينة على خلافه وبين
نسيان لما رواه او لغير ذلك مما لا يقدح في عدالته وان اريدا ان احسان الظن به يعني ان يكون المراد
ما حمل عليه فذلك لا يقتضي وجوبه قالوا تأسيا بالصحابي لمشاهدته صلى الله عليه وآله وسلم اعرف
بمقاصده قلنا الاجتهاد فيهم شائع والخطأ عليهم جائز فلا يخالف باقوالهم وافعالهم ظاهر السنة
وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى انه ان امكن معرفة وجه لمذهب الصحابي فالاخذ
فالاجتهاد والا وجب العمل بمذهبه وذلك لانه لا يخالف الظاهر الا لوجه لانه الظاهر من دينه فاذا
لم يكن فيما نعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد ما يقتضي ذلك التأويل علمنا انه علم بالضرورة قصد
النبي صلى الله عليه وآله وسلم او اطلع على نص جلي لا يسوغ الاجتهاد فيه ولا يجوز ان يخفى عليه كون
تأويله على ظاهر محتمل لان الظاهر من دينه منع من ان لا يعمل الحديث المحتمل لانه لا يأمن ان يكون احتمال
غيره فيه خلاف اجتهاده وهذا الاستدلال واهٍ لما فيه من الاحتمالات ولو سلم لزم مثله في اكابر
التابعين والفقهاء ولا قائل به واذا روى الصحابي حديثا محتملا لا ظاهر له وحمله على وجه من الوجوه
المحتملة فقول الظاهر حمله للمجمل على احد محتمليه لقرينة معينة له قال بعض الاصوليين ولا يعرف
خلافا في وجوب حمل الخبر المجمل على ما حمله عليه الراوي وذلك لانه صلى الله عليه وآله وسلم لا ينطق بالمجمل
ويخليه عن البيان بقول او فعل والصحابي المشاهد اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه اللهم الا
ان يظهر للمجتهد وجه راجح يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال فانه يجب عليه اتباعه مسئلة

وقد رد الاخذ من الدليل
بالغير لقوله
الاجتهاد ذلك

اختلف في حكم خبر الواحد اذا ورد فيما تعم به البلوى اي فيما مس الله الحاجة في عموم الاحوال وذلك
كالوضوء من مس الذكر فانه روي عن بسرة بنت صفوان ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من مس
ذكره فليتوضأ اخرجه مالك واحمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم والصحيح انه
مقبول وهو قول الاكثر خلافا لبعض الحنفية كالشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري لنا
عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الاحاد ولنا ايضا قول الائمة في بقاء اصل الصلوة
وغيرها من سائر التكاليف اجمع المخالفون بان العادة تقضي في مثله بالتواتر لو وجد الداعي
على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه والجواب لا نسلم قضاء العادة بتواتره لما علم من عمل الائمة بها
في جميع الاحكام الشرعية قالوا لو صح العمل بها لوجب عليه ان ينقلها الى عدد التواتر لئلا يؤدي
الى بطلان صلوة اكثر الناس ولنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلوة يكون فيمن بلغه خاصة
قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى كل شرط يفسد الصلوة وهو كرن فيها يجب ظهوره نقله كالقبلة
التي طريقها الظهور بفعل الصلوة وما يعرض فيها وليس بشرط كنحو تحريم الكلام في الصلوة لا يجب
نقله عاما ولا يجب شياع فعل صفة المنقول تواترا كوجوب الوتر ولا شياع نقل الوضوء من الرعاف
ولا الوضوء من القهقهة لان ذلك ليس مما تعم به البلوى لندرتهما وترد عليه ان وجوب الوتر
مما تعم به البلوى ولم يتواتر العمل بوجوبه وتواتر فعل الوتر عنه لان عموم البلوى يوجب
وهو لم يتواتر وان النفي والرعاف في الصلوة مما تعم به البلوى وكون مس الذكر اعم منهما لا يبطل عموم
مسئلة اختلف في اخبار الاحاد اذا وردت فيما يوجب حدا او قصاصا او مقدارا كالنصب
والكفارات فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى واكثر الحنفية الى انه لا يعمل فيها
خبر الواحد وهو عند الاكثر مقبول في الحدود والمقادير ونحوها وذلك لما تقدم من عموم الدليل
الدال على وجوب العمل باخبار الاحاد قيل في الاحتجاج بها لما تعين خبر الواحد محمل للكذب
ولو على جهة السهو والغلط وحينئذ يكون الاحتمال شبهة وقد حاء عن رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم انه قال ادرءوا الحدود بالشبهات اخرجه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعا وقد روي
عن ابن مسعود موقوفا وعن عمر بن عبد العزيز مرسلا فوجب الا يثبت بها حد اصلا وايضا في
شرع الحدود والمقادير بغير دليل لا يعمل معناه فلا يثبت بطريق الظن كاعداد الركعات قلنا
في الجواب عن الاول كون الاحتمال شبهة ممنوع بل لا شبهة مع الحديث الصحيح وان قام الاحتمال
كالشهادة وظاهر الكتاب فان احتمال الكذب في الشهادة وارادة خلاف الظاهر في ظاهر الكتاب
قائم ولم يعد شبهة قالوا انما لم يعتبر الشبهة في الشهادة لثبوت دلالة النص القطعي على العمل بها قلنا
كذلك ايضا لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية
قيل في الاحتجاج لمذهب الماتن ايضا لو ثبت بها المقادير كالحدود والنصب والكفارات
لثبت بالقياس واللازم باطل اما الملازمة فلان ابا يوسف قائل بالاحتياط اثبات بالظن وهو
يحصل بالقياس واما بطلان اللازم فلقوة احتمال الخطأ فيه قلنا لزوم ثبوتها بالقياس ممنوع
لما تقدم في القياس ان شاء الله تعالى ولو سلم عدم ثبوتها بالقياس فلا نسلم الملازمة لامكان الفرق بان
احتمال الخطأ في القياس اقوى كما مر ان شاء الله تعالى او بان المقادير لا يعقل معناها والقياس مفسر
الى معقول المعنى مسئلة اذا تعارض الخبر والقياس فان امكن تخصيص احدهما بالاخر او تأويل احدهما

دون الاخر وجب التخصيص والتأويل جمعا بين الدليلين وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه فقد
اختلف العلماء في المقدم منهما فقال الاكثر من الناس كائمتنا عليهم السلام واحمد والشافعي واكثر
اصحابه وابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري واكثر الحنفية ان مخالف القياس من كل وجه
مقدم على القياس ولا يعمل بالقياس معه وقيل المقدم عند التعارض القياس وهو مذهب
مالك واصحابه وقيل محل اجتهاد وهو اختيار ابي الحسين البصري وان غلب على ظن المجتهد ان
الخبر اولى قدمه وان غلب على ظنه ان القياس اولى قدمه وهذا حكاه ابو الحسين عن بعض الاصوليين
واعتمده بعض اصحابنا واختيار الامام يحيى حفيد عليه السلام وقيل وهو اختيار ابي الحسين البصري
ان ثبتت العلة بقطعي اي كانت العلة الجامعة في القياس منصوصا عليها نص قطعي فالقياس
مقدم مشيرا مستندا الى ان النص على العلة كالنص على حكمها فيكون مقطوعا والخبر مظنون وقد يمنع
استلزام القطع بالعلة للقطع بالحكم ولذلك انكر منكر القياس ولو سلم فلنا نعم اذا كان وجودها في الفرع
مقطوعا به وظاهر الدعوى العموم فلا نطالبها الدليل والا يكن علة القياس منصوصا عليها بقطعي
فاما ان تكون منصوصة بظني او مستنبطة وعلى التقديرين فحكم الاصل اما ان يكون ثابتا بدليل قطعي
او لا فان كان الاصل قطعيا اي ثابت الحكم بدليل قطعي فالاجتهاد بحسب الرجوع اليه فان قوي عند
المجتهد امارة القياس وكانت تزيد عنده في القوة على عند الراوي وضبطه وجب المصير اليه وان كان
ضبط الراوي وعدالته يزيد عند المجتهد على قوة امارة القياس وجب المصير الى الخبر والا ثبت حكم الاصل
بقطعي بل بظني فالخبر مقدم على القياس بظن امنه في المنصوصة بظني الى استواء النصين في الظن واختصاص
خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة
العلة واما في المستنبطة فلما تقدم من احتمال الخطأ في القياس والعلة مستنبطة اكثر منه في خبر الواحد
وقيل وهو اختيار ابن الحاجب ان ثبتت العلة الجامعة في القياس لا بنص راجح على الخبر سواء
ثبت بنص مساو للخبر في العموم او بنص مرجوح او بالاستنباط فالخبر مقدم على القياس والا يكن الامر كذلك
بل ثبت بنص راجح على الخبر سواء كان ذلك القياس قطعيا او ظنيا فاما ان يكون وجودها في الفرع قطعيا او
ظنيا فان وجدت في الفرع قطعا فالقياس مقدم والا توجد فيه قطعا بل ظنا فالوقف اجماع
الاولون القائلون بتقديم الخبر على الاطلاق بانه شاع في الصحابة ترك الاجتهاد والعمل بالخبر
فمن ذلك ترك عمر القياس لخبر حمل بن مالك في اجهاض الغرة في الجنين لقوله فيه لولم نسمع بهذا لقضينا
فيه برأينا اي بالقياس وترك القياس ايضا في تعريف دية الاصابع على قدر منافعها الى خبر عمرو بن حزم
كما تقدم وما كان يراه من عدم توريث الزوجة من دية زوجها الى خبر الضحاك وقد سبق ايضا وترك
ابو بكر رأيه في حرمان الجدة الى خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة وروي ان عمر لما اتاه قاضي دمشق قال له كيف
تقضي قال اقضي بكتاب الله قال فاذا جاءك ما ليس في كتاب الله قال اقضي بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم قال فاذا جاءك ما ليس في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اجتهد برأيي وأؤامر جلسائي
فقال له عمر احسنت وروي عن عمر ايضا انه لما بعث شريحا على قضاء الكوفة قال انظر ما تبين لك في
كتاب الله فلا تسأل عنه احدا وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه السنة وما لم يتبين لك في السنة
فاجتهد فيه برأيك وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال من عرض له قضاء فليقض فيه بما في كتاب
الله فان اتاه امر ليس في كتاب الله فليقض فيه بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان اتاه امر

ليس في كتاب الله ولم يعض فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يقض فيه الصالحون فلمجتهد
رأيه والامارة في هذا كثيرة مشهد بها كتب السير ثم انه شاع في الصحابة من غير تخصيص الرجوع عن
الاجتهاد الى الخبر والتصريح منهم بتقديم الخبر على القياس وتكرر من عمر بكثير من احد فكان اجماعا
وعورض هذا الاستدلال بانه رد بعض الصحابة الخبر بالقياس ثم ذكرت ان ابن عباس خبر ابي هريرة وهو
قوله توضؤوا مما مست النار وقوله توضأ مما مست النار فكيف يتوضأ مما غنه يتوضأ ورد هو
ايضا وعائشة خبر ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها فانه لا
يدري اين باتت يده منه وسمي قيل ان يدخلها فما لا كيف يصح بالمهر اين اذا كان فيه ماء ولم يدخل فيه
اليد **والجواب** ان ترد بعضهم الخبر كما ذكروه لامر يرجع الى الراوي لا ارتياب فيه اما لعدم
ضبطه او غيره وقد صرح كثير من الصحابة بالارتياب في كثير من الاخبار وقد اشرنا الى طرف من ذلك فيما
سبق على ان الحديث الاول قد روي خلافه فلعل ابن عباس علم انه منسوخ **واحتج** الاولون ثانيا
بانه لو لم يجب تقديم الخبر على القياس لما اقر النبي صلى الله عليه وآله وسلم احدا عليه لكنه اقر عليه فكان
واجبا وذلك لحديث معاذ المتلقى بالقبول وتمسك ان شاء الله تعالى **واحتجوا ثالثا** بقوله لانه
اي خبر الواحد اصل للقياس ومستقل بنفسه في افادة الحكم كنص الكتاب والسنة المقطوع بهما
والقياس فرع للخبر الاحادي كما هو فرع لنص الكتاب والسنة المتواترة غير مستقل بنفسه في افادة حكم فلو
قدم القياس على الخبر لكان تقديما للفرع على الاصل وهو باطل **واحتجوا رابعا** بقوله لقلة تعبد
اي الخبر لانه مجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس مجتهد فيه في امور ستة حكم
الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في
الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبرا احاديا والا وجب الاجتهاد في الامور الستة مع
الامرين المذكورين في الخبر فلو قدم القياس على الخبر لقدم الاضعف وهو باطل اجماعا وذلك لان ما
يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطأ فيه اقوى والظن الحاصل به اضعف وعورض بان الاجماع في
القياس اقل فكان اولى وذلك لان الخبر يحتمل باعتبار العبد الكذب الراوي وسهوه وكفره وخطائه
وباعتبار الدلالة التجوز والاضمار والاشتراك والتخصيص وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا
من ذلك واجيب بان الاحتمالات باعتبار العبد الراوي والدلالة والحكم بعيدة جدا فلا يمنع الظهور
على ان قولهم والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك مبني على ما سيجيء من ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وفيه خلاف
وتفصيل سيعرفه ان شاء الله تعالى وايضا فما في مثله في القياس اذا كان اصله خبرا احاديا ومالك
لا يفصل فيقدم القياس مطلقا وابو الحسين وابن الحاجب يقدمان القياس اذا ثبتت علته بنص قاطع
او راجح على الخبر وان كان حكم اصله ظنيا ثانيا بخبر احادي هذا ما تمسكوا به القائلون بتقديم القياس على
الخبر على الاطلاق وما يرد عليه ويوجد متمسكات باقي الاقوال مما ذكرناه اسبقا لا واعيد ايضا
**اما القائلون** بتقديم القياس على الاطلاق فيتمسكون بما عورض به الدليل الاول والدليل
الرابع فيكون المعارضة دليلا والدليل معارضة **واما القائل** بانها اجتهاد فيه فيدعي استظهار
المعترض من الجانبين **واما المفصلون** فيأخذون فيما يقدم فيه الخبر بما احتج به
للاولين وفيما يقدم فيه القياس بما احتج به لما ذكروه فيما يجعلونه محل اجتهاد او يوقف بما ذكرناه
لمن يقول بانها اجتهاد فيه على الاطلاق على ان ابا الحسين توجيها قد اشرنا اليه في اثناء تقرير مذهبه

المهواس جمع عظيم منقور يصبون الماء فيه للوضوء منه سعد الدين

ولان الحاجب توجيها حاصله الاخذ بادلة الاولين فيما يقدم فيه الخبر واما بعد ما يقدم
فيه القياس وهو حيث يكون العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا فوجهه
ثبت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظني فوجهه الرجوع الى تعارض الترجيح بين ترجيح
خبر القياس كما هو المفروض وترجيح الخبر المعارض لعلة المقدمات فيه

## الباب الثاني

في الاوامر والنواهي

الامر والنهي فعل وغالب جمعه على افعل وفعول لكنه جاء جمعهما على هذه الصيغة على خلاف القياس قال
الجوهري امرته بكذا امرا والجمع الاوامر فعلى جمع الامر على خلاف القياس وقال
الجاحظ فانه يجمع على فعول وحمل عليه النهي جمع كجمعه وقيل في تأويله ان الامر جمع على بنائه وهو
افعل ثم جمع على افاعل كما قيل في اكالب وهذا الاستثناء في نواهي وان الوف الكلمة لكنه جمع بهذا
الجمع للمجانسة وهي في اللغة كثيرة وقيل انه يصدق على الصيغة انها امره وناهية فيكونان حقيقتين
لها دالة على القائل وهذا **فصل** عقده للاوامر وقال لفظ الامر الذي هو اسم را
مختلف في معناه فالجمهور انه حقيقة في القول الاستدعائي الدال على طلب الفعل استعلاء للتبادر
عند الاطلاق والتبادر علامة الحقيقة فالقول كالحسي لا يدخل فيه اللفظ المهمل ولا الطلب
بالاشارة والقرائن لا يسميان قولا وقوله الاستدعائي يخرج الاخبار كقوله انا طالب منك كذا وموجب
عليك كذا والمفردات لانها لا تسمى قولا عبث عن المطلقين وقوله الدال على طلب الفعل يخرج النهي
فانه دال على طلب الترك لا الفعل والترك غير فعل على الاصح وقوله استعلاء يخرج الالتماس والدعاء
فانهما لا يسميان امرا لان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه والتذلل او الالتماس لا يسمى
امرا له وان كان اعلى رتبة من المخاطب ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء عليه يسمى امرا له
وان كان ادنى رتبة منه ولهذا يتصور من هذه سبيله بالجهل والحمق من حيث امر من هو اعلى رتبة
منه فبطل اشتراط العلو كما هو رأي جمهور المعتزلة وعدم اشتراطه مع الاستعلاء كما هو رأي
بعضهم وعدم اشتراطهما كما هو رأي الاشعري واكثر اتباعه واحتجاجهم على عدم اعتبار الاستعلاء
بقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون مدفوع بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع
او التساوي لا يسمى امرا ولا توصف فاعله بكونه امرا وثبت اشتراط الاستعلاء وحده كما هو رأي
اسماعيلية عليهم السلام وابي الحسين البصري وابي اسحق الاسفرايني وابن الحاجب واكثر المتأخرين
ونقله صاحب الملخص عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم واختاره واشترط بعض اصحابنا
مع الاستعلاء التحتم بناء على ان الامر حقيقة في الوجوب والاولى اسقاطه لان الذي يتبادر انه حقيقة
في الوجوب انما هو مسمى الامر الذي هو صيغة افعل وكلامنا الآن في لفظ الامر لا في مسماه وهما مسئلتان
مختلفتان وقد اورد على هذا التعريف الذي هو بناء على ان الترك فعل والمختار خلافه كما سيأتي الاشارة
اليه اذا ثبت ذلك فما ذكرناه من ان الامر حقيقة فيه متفق عليه واما الخلاف في انه هل له معنى آخر
غير ما ذكرناه يطلق عليه حقيقة ام لا فالمختار وعليه اكثر الناس انه مجاز فيما عداه لما ذكرناه من التبادر
عند الاطلاق ولان حمل اللفظ على المجاز اذا دار بينه وبين الاشتراك اولى وقيل بانه مشترك بين
ذلك المعنى الذي عرفته وبين الشأن نحو وان الموت امر عظيم والغرض والداعي نحو لا تأمر تاجرا

وصيرة انفه اى لعرض وداع **وجهه الثالث** كقولهم لابد من امر لاجله كان الجسم متحركا اى معنى
موثر فيه وهذا قول الامام يحيى بن حمزة وابى الحسين البصرى والشيخ الحسن الرصاص قالوا واما كان
صيغة **للمردد منها** اى فى هذه المعانى الاربعة **عند الاطلاق** للفظ الامر ولا سبق من منها الى
الفهم **ورد بالمنع** لما ذكروه اذ لا شك فى تبادر المعنى المتفق عليه كما حققناه **وقيل** انه مشترك بين
**الثلاثة الاول** من المعانى الاربعة وهو قول صاحب الجوهرة ونسبه الى الامام المنصور بالله عبد الله
بن حمزة عليه السلام اخذه من كلامه عليه السلام فى صفوة الاختيار حيث قال بعد ان حكى كلام
من يقول بانه حقيقة فى الاربعة المعانى وهذا اصح عندى بعلم المعنى الموثر فى ثبوت حال المتكلم
واما من لم يعلم ذلك فهو لا يخطر بباله عند اطلاق اللفظ فصلا عن سبقه اليه حتى يجب الاشتراك **وحجة**
هولا اما على كونه حقيقة فى الثلاثة المعانى فلما ذكرناه من حجة اهل القول الثانى واما على كونه عبر موضوع
للمعنى الرابع فذلك **لاختصاص الرابع بالعلم** كما ذكره الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام
**وقيل** انه مشترك **بين القول** الاسانى والمعنى عليه **والفعل** نحو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اى فعله على بعض المفاسير وهذا قول اكثر الشافعية وذلك **للاطلاق** للفظ الامر عليهما والاصل فيه
الحقيقة **قلنا** اطلاقه على الفعل **مجاز** لان المجاز اقرب من الاشتراك كما تقدم وقد منع من المصير الى
الاصل الدليل على انه لو كان حقيقة فى الفعل لوجب ان يشتق للفاعل منه اسم الفاعل وان يطرد فى
كل فعل فيقال لمن حصف نعله وجلب شاته انه فعل امرا ولا قائل به **مسئلة** اختلف
فى الامر هل له كونه امرا صفة زايدة يميز بها عن غيره من البهد ند وغيره اولا وهكذا اسار اليها
الكلام من النهى والخبر والاستخبار والعرض والتمنى ويعود ذلك مع الاتفاق على انه لابد له من مميز
**وحقيقته** يميز عن غيره باحد ثلاثة اشياء **اما بارادة المامور به** لان المبهد ند مثلا لا يريد ما
شاء لذلك الصيغة بخلاف الامر **واما بكونه امرا** يعنى يتميز الامر عن غيره بصفة هى كونه امرا والاستواء
الصيغة فيه وفى المبهد ند فلابد من امر زايد عليهما واذا كان المميز صفة فلابد من موثر فيها فهو
احد ثلاثة اشياء اما نفس الامر وهو المراد بقوله **لذاته** اى لذات الامر الذى هو الصيغة **او ارادة**
**كونه امرا او ارادة المامور به** وباعد احد هذه الاحتمالات الثلاثة لم يقل به احد والثالث مما يحتمل
ان يكون مميزا للامر عن غيره قوله **واما بالوضع** الحاصل من واضع اللغات وان من عرف الوضع ميز
بين معانى الالفاظ قطعا اذا عرف ذلك فقد قال كل من هذه الاحتمالات قائل وقد اسوقها
المتن بقوله **قيل بالاول** وهو انه يميز عن غيره بارادة المامور به ولا صفة للامر بكونه امرا ولا للخبر
بكونه خبرا وكذلك سائر انحاء الكلام وهذا قول المنصور بالله عبد الله بن حمزة والامام يحيى بن حمزة عليه
السلام وابى الحسين البصرى وابى الملاحمى وغيرهم **وحجة** ان كل ما يرجع الى الصيغة او الى محلها او الى
الامر او المامور او المامور به سقط المبهد ند ماخلا ارادة المامور به فاغنت فى التمييز ولا حجة
لاثبات حكم لها كونها امرا اذ لا طريق اليه **والجواب** ان هذه الارادة اما ان تكون قبل ان تتناول
المراد صيغة الامر او معه او بعده على كل تقدير **لا اختصاص** لتلك الارادة بتلك الصيغة **فلا**
**يتميز** بيان ذلك ان الامر ان اراد المامور به قبل تناولها اياه فلا علة تجمع بينهما لان الارادة معه
ومع المبهد ند قبل وجودها على سواء فلا اختصاص لها بها ولا تميز وهو ظاهر وهكذا ان اراده
بعد تناولها اياه مع لزوم فساد اخر وهو الدور وبيانه ان مصير الصيغة امرا يتوقف على الارادة

لان التميز اما يحصل بها والمفروض تاخرها وان اراده معها فلا اختصاص ايضا والا لزم ان لو اورد صيغة
خبرية عند ارادته لفعل يقع من غيره ان يكون امرا وان قيل يحتاج مع ذلك الى ان يريد بالصيغة الطلب
لم يكن بذلك كافية فى التميز مع انه يلزم عليه ان يكون ان طالب منكرا كذا اصيغة امرا ولا لى الحسين فى المعتمد
كلام طويل بالغ فيه فى نصرة مذهبه **وقيل بالثانى** وهو ان الامر يكون امرا صفة له انه وهكذا
الخبر له يكون خبرا صفة له انه وهكذا سائر انواع الكلام فيجعل الصفات ذاتية كالجوهرية للجوهر
وهذا قول ابى القسم البلخى واتباعه **ورد** عليه انه لو كان كذلك لم يخرج الصيغة عن كونها امرا فيكون
**المبهد ند** امرا وانصالو كان كذلك لكانت الصيغة امرا قبل الوضع وانكل ظاهر البطلان **وقيل بالثالث**
وهو انه يميز عن غيره بصفة هى كونه امرا والموثر فيها ارادة الامر لكونه امرا وهذا قول الاشعرية على
ما نسبه اليهم الامام المهدى عليه السلام وغيره من اصحابنا لكنه لم يوجد فى كتبهم الاصولية نسبة هذا
القول الى احد منهم والاقرب ان الاشاعرة لا يثبتون للامر كونه امرا حالا ولم يشتهر عنهم الا القول
بان الامر بالشىء لا يستلزم ارادته وقد صرح بذلك الامام يحيى بن حمزة عليه السلام فى معياره لانه جعل
المخالفين فى هذه المسئلة وبعض القائلين بالاول ينكرون حاجة الامر الى الارادة ولهم من هبان
احدهما انه يكون امرا لذاته وهو قول الكعبى واصحابه من معتزلة بغداد وثانيهما انه يكون امرا
لصفته المخصوصة وهو قول بعض المعتزلة والفريق الثانى وهم القائلون باحتياج الامر الى الارادة
لهم من هبان ايضا احدهما ان له كونه امرا حالا وحكما وهو قول الجاحظ من المعتزلة الا ان منهم من
يقول يكون امرا بارادات ثلاث ارادة حدوث الصيغة وارادة كونه امرا وارادة المامور به وهذا
راى ابى على الجبائى واتباعه ومنهم من يقتصر على ارادتين ارادة حدوث الصيغة امرا وارادة
المامور به وهذا راى ابى هاشم واتباعه المذهب الثانى قول من ذهب الى انه ليس للامر كونه امرا
حال الا ان منهم من يشترط ارادة كونه امرا وهذا هو مذهب الاشعرية كالجوينى والغزالى وابى الخطيب
الرازى ومنهم من يشترط ارادة المامور به وهذا هو مذهب ابى الحسين البصرى ومحمود بن الملاحمى
واختيار المنصور بالله عليه السلام واختاره الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وهذا اصح بان الاشاعرة
يوافقون ابا الحسين ومن معه فى بعض ان يكون له كونه امرا حال **اذا عرفت** ذلك فوجه ما
ذهب اليه الاشاعرة ان صحت الرواية عنهم انه قد ثبت ان الامر لابد فيه من الصيغة المخصوصة
والاستقلال والارادة وكونه مريدا ولا يصح ان يوثر غير ذلك لانه مع الامر والمهبد ند على سواء فلم يسق
الا ان يكون راجعا الى ما لابد منه فى الامر وبعضى منها الارادة وكونه مريدا لان ما عداها من الصيغة
وغيرها لا يصلح لكونه مع الامر والمهبد ند على سوى واذا كان كذلك فالمراد بالارادة ارادة كون
الصيغة امرا لما ذكر فى التمييز بين الامر والمهبد ند ولان الامر كالخبر اذ هما من قسمى اقسام الكلام فكما ان الخبر
يكون بخبر الارادة كونه خبرا لا لاتفاق كذلك الامر والا يكن المراد ذلك فلا محالة يكون المراد ارادة المامور
به لتعين الموثر فى الارادة كما حققناه واذا كان هو المراد **لزم القول الرابع وهو باطل لان الله**
**امر الكافر بالطاعات ولا يريدها منه** اما كونه مامورا بالطاعات فضرورى فى الصدق والاسلام
ومختار فى سائر الطاعات واما كونه لا يريد وقوعها منه فلوجهين اما الاول **فلانه لو اراد الايمان**
من الكافر والطاعة من العاصى وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصى لزم ان لا يحصل مراد
الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصى فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصى غالبين

عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصير على ذلك بنبس
وبه من عباده واما الثاني فلانه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فلو آمن لزم انقلاب علمه جهلا وهو
محال والمفضي الى المحال محال فلما انه محال والله تعالى عالم بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يريده
بالاتفاق فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وكذلك سائر الطاعات **ولانه قد يؤمر العبد**
**بالمكروه اذا اريد تعريضه لعصيانه** وذلك حيث امر السلطان ضربا شديدا لعبده مؤلما
له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعي مخالفة له العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه
الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان لمعصيته ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول الكافر
عنه ويخلص من الهلاك **ولقصة ابرهيم عليه السلام** فانه امر بذبح ولده ولم يرد منه لنسخه
قبل مضي مدة الامتثال **ورد بمنع الثانية** وهي بطلان القول الرابع **وما ذكروه** من الوجوه لبطلان
اللازم غير تام اما **الاول** وهو امر الكافر بالطاعة والمراد منه الكفر فان قصد ارادة القبيح وترك
ارادة الحسن وانه **قبيح** عقلا فلا يصدر منه تعالى كما تقرر في موضعه **وما ذكروه** من لزوم كونه
مغلوبا والكافر والعاصي عاصيا مانع لو اراد انقيادهما منهم على اية حال فهم طوعا او كرها
لكن المعلوم ضرورة انه لم يرد الا انقيادهما منهم باختيارهم وارادتهم وحينئذ **لا مغلوبية مع ارادتهما**
**باختيارهم** ورغبتهم على انه قد وقع الانفاق بيننا وبينهم على ان الكفر والعصيان مسخط لله تعالى
واقع على خلاف رضاه واذا وقع خلاف رضاه ووقف سخطه كثيرا كما قال تعالى في قوم نوح وما
امن معه الا قليل ولا استبعاد فيه فلا استبعاد فيما ذهبنا اليه **ثم لا يمكن** ان نقع خلاف ارادته
المقترنة بالامر بالتكوين كما ذهب اليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو غير
المتنازع فيه **وقولهم** انه لا يصير على ذلك ليبقى فريق من عباده **جوابه** انه لا يحسن
من الرئيس امر غيره بالقاء العقوبة به من عصاه اذ ورد ان ما نحن فيه ان ترتب مثلا دخول دار عبده
واختيار الاكراه واضطرار اليه لا يمكنه الا ذلك لان دخولهم كرها واضطرارا خلاف مراده والله تعالى
قد اعد للعصاة من العقاب ما اعد **وما ذكروه** من امتناع ايمان الكافر واستحالته مما نفى اليه من
المحال انما يتم لو كان علمه تعالى سابقا الى متعلقه وموجبا له لكنه غير صحيح للاتفاق على ان افعاله تعالى
اختيارية فلو كان الامر على ما زعموه لكانت افعاله تعالى غير اختيارية وهو خلاف ما اجمع عليه
المسلمون والحق ان العلم تابع للمعلوم لا علة موجبة له **وحينئذ لا امتناع مع سعة العلم**
**فان قيل** كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور
**فالجواب** انا لا نعني بالتابع هنا المتاخر عن الشيء زمانا او المستفاد منه حتى يلزم تاخره
عنه زمانا او ذاتا فيلزم الدور بل نريد ان العلم والمعلوم توارثا وتطابقا والاصل في هذا التوارث
والتطابق هو المعلوم ولان العلم حكاية عنه ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على
الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال اما كانت الصورة هكذا الان ذات الفرس هكذا او لا يصح ان يقال
اما كانت ذات الفرس هكذا الان الصورة هكذا اذ لو صح ان يقال علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه
شريرا او لا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا الا في علمه شريرا ولذلك لا يختلف تاخر وجود المعلوم
عن وجود العلم وتقدمه عليه والله سبحانه وتعالى انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال
كذلك لان الامر بالعكس على انا نعلم ضرورة صدور افعالنا باختيارنا والله تعالى عالم بذلك فوجب ان يكون

احتياره وما ذكروه يمنع ان يكون افعالنا اختيارية فيتعارض الدليلان **واما الثاني** فلا نسلم ان امر
السيد لعبده في الصورة التي ذكروها امر جمعي بل هو **ايهام لكونه امرا** بدليل ان العبد له ان يقول
لولا انك تكره لمعلته فيعذره حينئذ العقلاء ولانه موذن على مخالفته لما صوروه صورة الامر **واما**
**الثالث** وهو ما احتجوا به من قصة ابرهيم عليه السلام فجوابه انه **يحتمل** ان يكون المراد فعل **ما**
**يؤدي الى الذبح** ولم يكن قد امر وذلك لانه رأى في المنام انه يؤمر ولم يؤمر بدليل افعل ما تؤمر لا ما
امرت فكانه احدث المديه واصحح ابنه وانتظر الامر فلم يؤمر بل جاءه الفداء اما كان يتوقعه من الامر بالذبح
وقوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين لا يمنع ما ذكرناه لان اصحاب ابنه واحداث المديه مع علمه الظني انه
يؤمر بالذبح بلاء عظيم **سلمنا فالامر بالمقدمات** يعني سلمنا ان ابرهيم عليه السلام قد امر فلا نسلم انه
امر بالذبح بل امر بمقدماته من الاضجاع وتحديد المديه ونحوه ذلك والانتظار لما يترتب عليها من ذبح
او غيره ويشهد هذا الانتظار بلاء حسن معه الفداء **سلمنا** انه وقع الامر بالذبح لا بمقدماته فلا نسلم انه
غير مراد بل هو مراد **ولكنه مؤبد نسخ** بعد التمكن من فعله وذلك جائز بالاجماع والمانع من النسخ عند
اما هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ لا تعلق التكليف بمستقبل الاوقات كما يجيء ان شاء الله تعالى
**وقيل بالرابع** وهو ان الامر يتميز عن غيره بصفة هي كونه امرا والمؤثر فيها هو ارادة المامور به اما ان له
كونه امرا صفة وهو قول الجماهير من المعتزلة لانهم يقولون ان لكل نوع من انواع الكلام حالا وحكما فللامر
كونه امرا حال وللنهي كونه نهيا حال وللخبر كونه خبرا حال الى غير ذلك ومنهم من يذهب الى التفصيل
فيقول ان للخبر كونه خبرا حالا بخلاف الامر وهو قول الشيخ الحسن الرصاص ولعل سائر انواع الكلام
عنده حكمها حكم الخبر اذ طريقة الدلالة في ذلك واحدة الا الذي فانه عنده كالامر وان كان قد روي عنه
ان سائر ضروب الكلام كالامر واما ابو هاشم فمقتضى كلامه انه لا يثبت للامر كونه امرا حالا ولا يعود فيما
يقول فيما سواه كذا حكاه عنه الدواري رحمه الله في شرحه وروايه الامام يحيى عليه السلام عنه تخالف
هذه الرواية واما ان المؤثر فيها ارادة المامور به فهو قول البصريين من المعتزلة كما رواه عنهم الامام المهدي
عليه السلام وصاحب الجوهرة وغيرهما قال الامام المهدي عليه السلام والمحققون المؤثر في انعقاد الصيغة
على صفة الطلبية هي القادرية لكن القادرية اما اوقعت في الصيغة على صفة الطلبية لاجل ارادة المطلوب
اذ لو لم يرد المطلوب لم يؤثر القادرية في انعقاده على صفة الطلبية فلما كانت الارادة هي التي تعرف بانه القادرية
الى وجه دون وجه وصفتها بانها هي المؤثرة في انعقاد الفعل على وجوه مخصوصة وان كان التاثير في الانعقاد
اما هو للقادرية في الحقيقة هذا كلام اصحابنا في هذا المقام ولا يخفى على المنصف ما فيه من التعسف
والتكلف **والحق ان الوضع كاف** في تميز الامر عن غيره فان من علم بوضع لغة اذا ورد عليه ذلك الوضع اللغوي
من حكيم علم انه مراد به معناه الحقيقي الا ان يصرف عنه صارف من القرائن وان كان مستركا فالتميز
للقرائن لا لما ذكروه من الافعال الطلبية التي غالبها الصفات وهذا قول الرازي وجمهور علماء قول الكعبي الا انه قال
لا يحتاج مع ذلك الى ارادة بناء على مذهبه وقد عرفت بطلانه ثم قال وقال ابو علي وابو هاشم لا بد مع ذلك
من ارادة اخرى وهذا هو الحق للاتفاق على ان صيغة الامر موضوعة لطلب معنى ما اشتقت هي منه
وطلبه لا يحصل من دون ارادته ولا يحتاج مع ذلك الى اثبات لمؤثر ومؤثر فيه وكلام ابي الحسين البصري
يقتضي ان هذا اختياره لانه قال في المعتمد وعندنا ان هذه الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل
فالظاهر ان لنا انه لا يعني لكونها طلبا للفعل الا ان المتكلم بها قد اراده وانه هو غرضه علمنا بذلك الارادة

يعني ما ذكره الجماهير الاقوال ثم ذكر القول الخامس بقوله والاول

عند علمنا بالصيغة ثم انه يلزم بما ذكروه الدور وبيانه من وجهين احدهما ان العلم بكون صيغة
افعل امرا يحصل من اطلاقها بالضرورة وادعاء صرفها عن معناها يقتضي بعدم العلم به علمها ضرورة تقديم العلم
بالشيء على العلم بما يليه والثاني ما ذكروه يقتضي ان لا يعلم كونها امرا الا بكونها امرا وهو يوقف الشيء على نفسه
وايضا صيغة الامر الدالة بالوضع على معناها هو عندهم ارادة المامور به واذا كانت الارادة نفس
المدلول وجب ان لا يفيد الصيغة الدالة عليها صفة زائدة على سائر المسميات وايضا لو كان كونه
امرا صفة لكانت اما للمجموع من حروف الصيغة وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما لاحادها فلزم
ان يكون كل واحد امرا وهو محال وان سلم ان للامر كونه امرا حالا ووجودا فلا نسلم ان المؤثر فيه ارادة
المامور به لم لا يكون المؤثر ارادة كونه امرا كما قالوه في الخبر فانهم صرحوا بان للخبر كونه خبرا حالا
والمؤثر فيها ارادة كونه خبرا وجاؤا لو ان نفروا بينهما فيعتقدوا الا من الفروق ما لا يفيد ولا يجدي
لانها كما قال فيها الامام الحسن بن علي الدين عليهما السلام لم يجاوز دائرة الدعوى ولا يلزم على هذا
الوجه عدم ارادة المامور به لان المشهور عن المعتزلة ايضا المعنى الموضوع له صيغة الامر قال ابو الحسين
البصري لان هذه الصيغة عند اصحابنا موضوعة للارادة وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه اذا
تجرد عن القرائن **مسئلة** ويرد الامر اي صيغته التي هي مسماه وهي افعل وما يقوم مقامها
في ستة عشر معنى الاول **الايجاب** كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والثاني **الندب** كقوله
تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واحسنوا ان الله يحب المحسنين ويعرف منه اي من هذا اللفظ
**التاديب والارشاد** اما التاديب فكقوله عليه الصلوة والسلام لعمر بن ابي سلمة الميمون سم الله
وكل بيمينك وكل مما يليك اخرجه البخاري ومسلم من حديث عمر المذكور وما ذكره في المستصفى
والمحصول من انه قال صلى الله عليه واله وسلم لابن عباس لم يعرف واما الارشاد فكقوله
تعالى واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه واما افرادهما بالذكر لان العراقي في المستصفى
جعلهما معانيين للمندوب ووافقه الرازي وصاحب المحصول وغيرهما في الارشاد والفرق بينهما
وبين المندوب هو الفرق بين العام والخاص اما التاديب فلانه يختص بمحاسن الاخلاق واما
الارشاد فلانه يختص بمنافع الدنيا والندب يعم محاسن الاخلاق ومنافع الدنيا اذا قصد فيهما
العمل بما ادب او ارشد اليه الكتاب والسنة وغيرهما ومنهم من فرق بين التاديب والندب
بان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الادب يتعلق بمحاسن الاخلاق اعم من ان يكون للمندوب
وغيره ويدل عليه ان عمر بن ابي سلمة كان اذ ذاك صغيرا ولهذا جاء في بعض الروايات يا غلام
سم الله الى اخره والندب يختص بالمكلفين فهو اعم ليشمل محاسن الاخلاق وغيرها وبين
الارشاد والندب بان الاول لا ثواب فيه والثاني فيه ثواب الثواب ويمكن الدفع بان الخطاب
وان كان لعمر بن ابي سلمة فالمراد به التاديب لكل الامة ولا يضر مع ذلك صغره ولا يخرج الادب عن
ان يكون ندبا وانما كان امر الصبي بالصلوة لسبع لانه خاص في كونها واجبة وبان الظاهر ان من
قصد الافادة او العمل بارشاد الكتاب والسنة لا يحرم الثواب والعلاقة بين الندب والوجوب
اطلاق اسم المقيد على المطلق لان المعنى الجنسي للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من الترك
فاستعملت في مطلق الطلب والثالث **اسقاطها في الاباحة** كقوله تعالى كلوا من الطيبات ومنها
الاذن كقوله لمن طرق الباب ادخل وكقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ومنهم من حاول الفرق

قد كتبنا في حواشي الايجار ما لا تشتفي من المسالة الا به فراجعه ٥ ك

مزوجه قال ابن ابي شريف ما قصر ابيك والتحقيق ان الذي ضرنا امر به ارشد والذي نفعنا امر به تاديب له واذا اتى به لمجرد الامتثال فيرتقي الى مصلحة زائدة هي سوى مجرد الامتثال لامر ربه فيثاب ان قصد الامرين اثيب على احدهما دون الاخر ولكن ثوابه انقص من ثواب من لم يقصدهما مجرد الامتثال ٥ ك وقد اشار المولف الى ان الصور الخمس مزوجه بقوله بعد اذا قصد فيهما العمل بما ادب وارشد اليه الكتاب ح ٥ ك

اي وفرق بين الارشاد والندب بانهما متنابيان ٥ ك

للتقريب وتقرير الفرق الذي قبلهما ٥ ك

سه وبين الاباحة والعلاقة هنا ايضا اطلاق اسم المقيد على المطلق لان طلب الفعل يتضمن
الاذن فيه مع الرجحان فاستعملت الصيغة في مطلق الاذن والرابع **التهديد** كقوله تعالى اعملوا
ما شئتم واستفزز من استطعت والخامس **الانذار** كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار
وقد جعله قوم قسما من التهديد والفرق بينهما ان التهديد هو التخويف والانذار ابلاغ
المخوف كما هو تفسير الجوهري لهما فيكونان متباينين وقيل الفرق بينهما ان الانذار يجب
ان يكون مقرونا بالوعيد كما في الاية المذكورة والتهديد لا يجب فيه ذلك وقيل بان التهديد يعرفا
ابلغ في الوعيد والغضب من الانذار فيتعاكسان في العموم والخصوص على هذين القولين والعلاقة
فيهما التضاد والسادس **الامتنان** وسماه بعضهم الانعام كقوله تعالى فكلوا مما رزقكم الله والفرق
بينه وبين الاباحة انها الاذن المجرد والامتنان لا بد فيه معه من اقتران حاجة المخلوق لذلك الذي
وقع به الامتنان والانعام او عدم قدرتهم عليه او وجود ذلك كالموجود وهذا لا يدل الى ان الله تعالى
هو الذي رزقه والعلاقة فيه كما في الاباحة والسابع **الاكرام** كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين
فان قرينة بسلام امنين تدل عليه لان دخول الجنة مع السلامة من جميع افات الاخرة والامان
منها غاية الاكرام والعلاقة فيه كما في الاباحة والثامن **التسخير** كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين
والمراد به الذلة والامتهان فيظهر الفرق بينه وبين التكوين الاتي لان التكوين سرعة الوجود
عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة بخلاف التسخير فان فيه الانتقال الى حالة الذلة
والامتهان والعلاقة فيه وفي التكوين اما مجرد الطلب واما مشابهتهما للواجب في التحتم
والتاسع **التعجيز** كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والعلاقة فيه التضاد لانه اما تكوين في الممتنعات
والواجب في الممكنات والعاشر **الاهانة** كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ومنهم من سمه التهكم
وضابطه ان يوتى بلفظ ظاهره الخبر والكرامة والمراد ضده والعلاقة المضادة والحادي عشر **التسوية**
بين الامرين كقوله تعالى فاصبروا او لا تصبروا فانه اراد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه
والعلاقة المضادة لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل والثاني عشر **الدعاء**
نحو ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا والعلاقة فيه مجرد الطلب والثالث عشر **التمني** كقول امرئ
القيس الا ايها الليل الطويل الا انجلي واما حمل على التمني دون الترجي لانه ابلغ ولذلك لا يترك ليلة
لطوله عليه منزلة المستحيل انجلاؤه كما قال اخر وليل المحب بلا اخر وعلاقته وما بعده كالدعاء
والرابع عشر **الاحتقار** وعدم المبالاة نحو القوا ما انتم ملقون فانه مستعمل في معرض احتقار
سحر السحرة في مقابلة المعجزة والفرق بينه وبين الاهانة انها انما تكون بالقول والفعل وتركهما
كترك اجابته والقيام له من تعاظم القيام دون مجرد الاعتقاد والاحتقار انما يختص بمجرد الاعتقاد
ولا بد منه فيه بدليل ان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال
اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل ينبئ عن ذلك والخامس عشر **التكوين** نحو قوله تعالى كن فيكون وقد
سماه بعضهم بكمال القدرة والسادس عشر **الخبر** نحو قوله تعالى ولتصنع على عيني اي لتكون اكثر ادبا وقوله
صلى الله عليه واله وسلم ان مما ادرك الناس من كلام النبوة الاولى اذا لم تستحي فاصنع ما شئت رواه
البخاري عن ابي مسعود عقبة بن عمرو الانصاري البدري رضي الله عنه وفي رواية الطبراني في اكبر
معاجمه اخر ما كان من كلام النبوة اذا لم تستحي فافعل ما شئت اي من لا يستحي فهو يصنع ما يشاء

عبارة المحصول الاصول تقرير ما ذكره الاصوليون صوابه الاستقبال من الاصول ٥ ك

لم تكن صيغة الامر ظاهرة في الكراهة بل التهكم جاء من قرينة انك انت العزيز الكريم ٥ ك

اي مجرد الطلب فينظر ما معنى الطلب في الخبر فلعل العلاقة فيه عكس ذلك اصلاح الحاشية

وهذا هو الاظهر وقيل معناه اذا لم يستحي من شيء لكونه جائزا فاصنعه الا الحرام يستحيا منه بخلاف
الجائز وقيل معناه اذا اردت فعل شيء فاعرضه على مستشير فان استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله
وان لم يستحي منه فصنعه وقيل انه على طريق المبالغة في الذم اي اذا لم يستحي فاصنع ما شئت فتركك الحيا
اعظم مما تفعله لان السياق في مدح الحيا فهذه ستة عشر معنى يطلق صيغة الامر عليها وقد
عد بعضهم زيادة عليها كالتفويض في قوله تعالى فاقض ما انت قاض ذكره الحوبي في البرهان وسماه
بعض بالتحكيم وبعض بالتسليم وبعض بالاستبسال وكالمشورة في قول ابرهيم لابنه اسمعيل
عليهما السلام فانظر ماذا ترى واشار الى مشاورته في هذا الامر وكالاعتبار في قوله تعالى انظروا
الى ثمره اذا اثمر وكالتكذيب في قوله تعالى قل هاتوا برهانكم وادعوا شهداءكم من دون الله وكالالتماس
في قولك لنظيرك افعل وكالتحقير والتلهيف في قوله تعالى قل موتوا بغيظكم وكالتصيير في قوله تعالى
درهم باكلوا ويتمتعوا ذرهم يتوضوا ويلعبوا فهل الكرب ابرهام ربنا اذا تقرر عندك
استعمال صيغة الامر في هذه المعاني فالمختار انها ترد حقيقة في المعنى الاول وهو
الوجوب لغة وشرعا وهذا قول الجمهور من اصحابنا والمعتزلة والفقهاء وقيل انها حقيقة
فيه شرعا فقط وهو قول ابي طالب وابي القسم البلخي وابي عبد الله البصري والجويني وقيل بل في الندب
لا غير وهذا قول ابي هاشم والقاضي عبد الجبار وبعض الفقهاء واحد الرواسي عن الشافعي وابي علي
الجبائي وهو رواية عن المنصور بالله وكلامه في صفوة الاختيار انها حقيقة في الوجوب قيل والرواية
الاخرى عن الشافعي انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والذي ذكره العلامة في شرح المختصر ان
الرواية الاخرى عنه كالجمهور وهكذا الرواية الاخرى عن ابي علي وقيل بل هي حقيقة فيها اي موضوعة
بالاشتراك للوجوب والندب وهذا قول المرتضى الموسوي وقيل بالوقف فيها اي في المعاني الثلاثة
يعني لا ندري هل وضعت للوجوب او للندب او لهما بالاشتراك كذا حققه الرازي في المحصول
والغزالي في المستصفى واختاره لنفسه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر
الباقلاني والامدي وقد روي عن الاشعري الوقف بين الجهة التي هي الوجوب والندب والاباحة
والتهديد والارشاد وعن الامدي الوقف بين الوجوب والندب والارشاد وهو المصرح به في الاحكام
وقيل بل هي حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب وهذا قول المنصور
اي منصور الماتريدي من الحنفية ونسب منه ما روي عن القاضي عبد الجبار من انها موضوعة
لارادة الامتثال لصدقه مع الوجوب والندب وقيل بل هي حقيقة في الاباحة وقيل بل هي حقيقة
في الثلاثة الوجوب والندب والاباحة موضوعة لها بالاشتراك اللفظي حكى هذا عن المولى الرازي
في المحصول وقيل انها حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن حكى هذا القول ابن الحاجب
في مختصره وقيل بل هي حقيقة في الثلاثة التي هي الوجوب والندب والاباحة وفي التهديد موضوعة
لها بالاشتراك اللفظي وهذا القول يعزى الى الامامية وقيل بل هي حقيقة فيها اي في هذه الاربعة
وفي الارشاد حكى هذا القول الغزالي في المستصفى وغيره ويرد صيغة الامر مجازا في النواهي اما في
عدا هذه الخمسة فبالاتفاق واما فيها فعلى حسب الخلاف فهذه احد عشر قولا وقد روي عن هذه
الاقوال تركناها لظهور ضعفها وشذوذ القائل بها **والحجة** لنا على صحة المذهب الاول
المعقول والمنقول اما المعقول ونعني به الاستفادة من موارد اللغة لا اثبات اللغة بالقياس والترجيح

فلانا نقطع بحسن ذم العقلاء من اهل اللغة قبل ورود الشرع لعبد لم يمتثل امر سيده
ووصفهم له بالعصيان ولا يذمه ويوصف بالعصيان الا تارك الواجب واما المنقول وهو حجة
من نقول بانها حقيقة في الوجوب شرعا فقط فمنه اجماع السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
من العلماء فانا نعلم من احوالهم انهم كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر المطلقة كما
استدل ابو بكر على اهل الردة في وجوب الزكوة بقوله تعالى واتوا الزكوة والصحابة بالامر في قوله صلى الله
عليه وآله وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليصلها اذا ذكرها على الوجوب من غير توقف وما
كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وشاع وذاع ولم ينكر من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم
على انه ظاهر في الوجوب وهكذا اما عرف من احوال جماعة التابعين ومن بعدهم من العلماء في الاستدلال
بظواهر امر الله تعالى واوامر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على وجوب الاحكام من غير نكير ولم
يحك عن احد انه دفع احتجاج مخالفه بالامر من حيث انه لا يقتضي الوجوب وانما كانوا يرجعون عند
الاختلاف والتنازع الى التأويل ويرد عليه من الاسئلة والجواب كما تقدم في الاخبار واعترض
ايضا بان هذا الدليل انما يفيد الظن بان الامر للوجوب وذلك لا يكفي في الاصول واجيب بالمنع بل هو
قطعي ولو سلم فانه يكفي في الظهور في مدلولات الالفاظ ونقل الاحاد والاعتبار العمل في الظواهر
اذا المقصود رفعها انما هو تحصيل الظن لا نقل من العلماء من عرف هذا العلم بانه علم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام ونسلم كون الامر بعد الوجوب طبيعي العلم بانه علم للوجوب
لانا نقول القاعدة هي كون الامر بعد الوجوب ظاهرا وهذه القاعدة معلومة بالدليل لا ريب فيها
حتى لو لم يحصل للناظر علم بها وجزم لم يمكنه الاستدلال بان الامر ظاهر في الوجوب اذ لا معنى لاستدلاله
على وجوب شيء بورود امر يظن ان ظاهره الوجوب ومنه قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ
امرتك والمراد من الامر قوله اسجد وقد وجه الاستدلال انه ورد في معرض الذم بالمخالفة لا
في معرض الاستفهام انكارا وهو دليل على الوجوب ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم على مخالفة الامر اذ لو لم يكن للوجوب لما حسن هذا الكلام ومنه قوله تعالى افعصيت امري
اي تركت مقتضاه فيست ان تارك الامر عاص وكل عاص متوعد بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم وذلك دليل الوجوب ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حذر على
مخالفة امره والتهديد دليل الوجوب **احتج اهل المذهب** الثاني وهم القائلون بان
صيغة الامر حقيقة في الندب بوجوه منها انه لا فرق بين قول المولى لعبده اسقني وارتد
ان تسقيني وذلك لان اهل اللغة يفهمون من احدهما ما يفهمونه من الاخر ويستعملون كلا منهما
مكان صاحبه ولا شك ان قوله اريد منك لا يفهم منه الا الارادة دون كراهة الضد ودون الايجاب
فيجب مثله في صيغة افعل قلنا ان اردتم بعدم الفرق بينهما اتحاد معناهما بحيث يصيران لفظين
مترادفين فهو غير مسلم فان الخبر يعارض الانشاء في المعنى قطعا بيان ذلك ان قوله اسقني يفيد طلب
الفعل لا محالة ويفيد الارادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثا على الفعل ولا يجوز ان يبعث
الا على ما له فيه غرض ولو عرفنا هذا على انه مسئلة لم نعلم انه مريد للفعل وليس كذلك قوله اريد ان
تسقيني لان ذلك صريح في الاخبار عن كونه مريدا وليس بصريح في استدعاء الفعل فضلا عن ان يكون
مستدعيا له لا محالة وان اردتم انه وضع لمعنى اخر والارادة تفهم معناه فهو مطلوبنا لاقراركم

بان قولنا افعل موضوع لشيء سوى الارادة فبين لكم ان ذلك المعنى هو الندب حتى يتم لكم الدليل **ومنها**
ما رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم
عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فاتوا منه ما استطعتم فانما اهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم
على انبيائهم **وجه** الاحتجاج انه رده الى مشيئتنا وهو معنى الندب **والجواب** لا نسلم انه رده
الى مشيئتنا الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب **ومنها** وهو لابي هاشم ان اهل اللغة قالوا ان
قول القائل لغيره افعل يكون امرا اذا كان فوق المامور رتبة في الرتبة فلم يعرفوا بينهما الا بالرتبة ومعلوم
ان السؤال لا يقتضي ايجاب الفعل على المسؤول ولا كراهة ضد ما سأله فعله وانما يقتضي الارادة فيما
فوجب في الامر مثل ذلك اذ لو اقتضى الوجوب او كراهة ضد المامور به لانفصل عن السؤال شيء زائد على
الرتبة **والجواب** ان هذا الدليل مبني على مذهبه من اعتبار العلو وقد علمت فساده ولو سلم
فالاتفاق على ان الصيغة في السؤال مجاز ولا قائل بوجوب ايجاد المعنى الجمعي والمجازي ولو سلم فالامر
والسؤال يدل على الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب لانقال قد اوقع قائس وجه اخر وذلك من حيث
ان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال لانه نقل قد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال
كسؤال العطشان وقد لا يترتب على ايجاب الامر كامر السيد عبده بما لا يعد عليه فاستويا في الايجاب
والوجوب **ومنها** ان الامر يصيب ان الامر يريد الفعل وما اراد على الارادة لا دليل عليه فاستويا
فوجب الوقوف عند ذلك **والجواب** ان ارادوا ان الصيغة موضوعة للارادة فغير مسلم وقد عرفت
فساده وان ارادوا انها موضوعة لغير الارادة والارادة مفهومة منها على سبيل التبع فلا نسلم ان
لا دليل على الرابع عليها كيف وقد دللنا عليه وبينا انه الموضوع له **احتج** اهل **الاباحة والتوقف**
اي القائلون بان الصيغة موضوعة للاباحة والقائلون بانها للقدر المشترك اما بين الوجوب
والندب وهو الطلب او بينهما وبين الاباحة وهو الاذن **ثبت الجواز** في المامور به بالضرورة
من اللغة والزيادة المخصصة للوجوب او الندب حاصلة بلا دليل فوجب الوقف عنده وهو معنى الاباحة
او نقول في حجة القائل بانها للطلب المشترك بين الوجوب والندب **ثبت الرجحان** بالضرورة من اللغة
فالتخصيص بواحد من الوجوب والندب زيادة من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعلها للقدر
المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز او نقول في حجة القائل بانها للاذن المشترك بين الوجوب
والندب والاباحة انه **ثبت الاذن** بالضرورة من اللغة **والزيادة** المفيدة لتخصيص احدها
زيادة **بلا دليل** فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز **قلنا** ان لنا في الجواب
عليهم جمعا وجوه **الاول** لا نسلم ان جعلها للوجوب زيادة فيه بلا دليل بل **ثبت بادلتنا**
**والثاني** ان ما ذكرتموه اثبات للغة بلوازم الماهيات وذلك انهم جعلوا الجواز لازما للاباحة
والرجحان لازما للوجوب والندب والاذن لازما للثلثة فجعلوا باعتبار هذه اللوازم صيغة الامر
للمروي بانها مع احتمال ان يكون لواحد من المرويات بخصوصه او مشتركا او للمشترك وذلك باطل لان
طريق معرفة الوضع اما هو النقل بطريق التنصيص او بتتبع موارد الاستعمال لا نقال الجواز هو عين
الاباحة ولا يكون من اثبات اللغة بلوازم الماهيات لانا نقول معنى الاباحة جواز الفعل والترك والجواز
اعم من ان يكون مع جواز الترك ومع المنع منه **احتج** اهل **الاشتراك** وهم القائلون بانها حقيقة
في الثلاثة والتهديد والقائلون بانها حقيقة في الاربعة والارشاد بانه **ثبت الاطلاق** من اهل اللغة

لصيغة

لصيغة الامر في الوجوب والندب او في الثلاثة او في الاربعة او في الجميع والاصل في الاطلاق الحقيقة
فيكون حقيقة فيها وهو الاشتراك **قلنا** الاطلاق الواقع من اهل اللغة **مجاز** لا حقيقة وذلك ان
المجاز اولى من الاشتراك وايضا يلزم ان تكون حقيقة في جميع المعاني التي تعدد بتعددها الوضع الاطلاق
ولا قائل به **احتج** اهل **الوقف** بانه **لو ثبت** لثبت **بدليل** واللازم منتف لانه اما ان ثبت
بدليل **عقلي ولا** لانه لا مدخل له في اللغة كما عرفت **او** بدليل نقلي اما **احادي ولا يفيد** لان المسئلة
علمية والاحاد لا يفيد العلم **او متواتر ولم يوجد** اذ لو وجد لم يختلف فيه لان العادة تقضي باستحالة
ان لا يطلع عليه من بحث وتجهد في الطلب **قلنا** في الجواب لم لا يجوز ان يعرف ذلك بدليل مركب
من العقل والنقل مثل قولنا تارك المامور به عاص والعاصي مستحق للعقاب فيستقل العقل بان
هاتين المقدمتين تنتهيان الى ان الامر للوجوب سلمناه فلنقطع بانه **ثبت بالاستقراء المفيد**
ذكره وهو ما ثبت في الكتاب والسنة واستدلالات العلماء من كون الاوامر المطلقة للوجوب
سلمناه فلم لا يثبت بالاحاد كغيره من الموضوعات اللغوية لا نسلم قطعية ان المسئلة قطعية بل
الظني كاف فيها سلمناه فالاحاد كافية في الظهور وهو قطعي كما سبق تحقيقه **مسئلة**
اختلف في الامر الواقع بعد الحظر الشرعي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
على اربعة اقوال **القول الاول** قول له **وهو بعد الحظر للوجوب** وهو مذهب اكثر
علماء السلام والمعتزلة وبعض الاشاعرة كالشيخ ابي اسحق الشيرازي والسمعاني وابي الخطيب
الرازي واتباعه وبعض القائلين **لما تقدم** من الدليل الدال على ان الامر يفيده **وسبقه** اي
الحظر على الامر **لا يصلح** معارضا لما تقدم من الدليل حتى **يدفعه** لان الوجوب والاباحة ينافيان الحظر
ومع ذلك لا يمنع الاستعمال من التحريم الى الاباحة فكذلك الى الوجوب **القول الثاني** انه يكون بعد
الحظر للاباحة وهو قول جمهور القائلين وحجة ابن الحاجب وتحقيقهم ما افاده بقوله **قيل ورد**
**للاباحة** بعد الحظر فيكون تقدم الحظر قرينة تدل عليها وذلك مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض فاذا تطهرن فأتوهن ومثل ما روي عن بريدة الاسلمي رضي
الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم
عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ في الاسقية فاشربوا في الاسقية
كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم **قلنا** وقد ورد بعد الحظر **للوجوب** مثل قوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان القتال فرض كفاية بعد ان كان حراما وقوله تعالى ثم لتقضوا
تفثهم بعد قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وقوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس
بعد ايجاب الوقوف وحظر الافاضة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش اذا
كان دم الحيضة فانه دم اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلوة فاذا كان الاخر فتوضئي وصلي
واما هو عرق رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه وتركه الى غير ذلك فثبت انه بعد الحظر كما
كان عليه وان تقدم الحظر لا يصلح قرينة للاباحة **القول الثالث** قوله **وقيل بالوقف** يعني
لا يدرى اهو للوجوب ام للاباحة وهو اختيار الجويني وذلك **للتعارض** بين ادلة المذهبين عنده
**القول الرابع** قوله **وقيل** بالتفصيل وهو مذهب الغزالي وتحريره انه **ان كان الحظر** الثابت
لصيغة الامر عارضه **العلة علق الامر** الوارد بعده **بزوالها** مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا

فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاستماط للنظر وذلك لان عرف الاستعمال يدل على ان ما هذا
شانه ليس الا لرفع الذم فيرجع الحكم الى ما كان عليه في الاصل واحتمال ان يكون رفع هذا الحظر
ندب او اباحة احتمال مرجوح لان الاغلب ما ذكرناه والا يكن الحظر عارضا لعلة ولا علق صيغة
افعل من والها فكما كان يعني فيبقى موجب الصيغة كما كان لو لم يرد بعد الحظر وهو التردد بين الوجوب
والندب كما تقدم من حكاية مذهبه قال ويريد ههنا احتمال الاباحة ويكون هذا ورينه ترجيح
هذا الاحتمال وان لم يعينه اذ لا يكفي دعوى عرف استعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف
الوضع هذا انفر من هذه واحتجاجه وهو احتجاج حسن لا يخفى ما فيه من التناسب للقول
الاول والابطال لحجة القول الثاني **مسئلة** اختلف في الامر المطلق عما يقترن به من
مرة او تكرار او علة او عدد ذكر هل يفيد تكرارا او لا **قيل** هو موضوع **للمرة** ولا يستفاد منه التكرار
الا بقرينة وهذا راي السيد ابي طالب وابي علي الجبائي وابي هاشم وابي عبد الله البصري وكثير من
الشافعية وقدماء الحنفية **وقيل** بل هو موضوع **للتكرار** ولا يحمل على المرة الا بقرينة وهذا
راي ابي اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين ومرادهم انه يتكرر بحسب العمر فيما يمكن
وبتعداد الجمع او وقات ضرورات الانسان واعتبار ذاته وقيل ان مرادهم من التكرار العموم وقد
اشار الى هذا المعنى الغزالي في المستصفى حين عد شبه المخالفين **وقيل** لا يدل على **ايهما** بل انما
يدل بالوضع على طلب دخول الماموربه في الوجود من غير تعرض لقصره على مرة او تكراره الا انه لا يمكن
ادخال الماموربه في الوجود باقل من مرة فصار الامر من ضروريات الاثبات بالماموربه لا ان
الامر يدل عليهما بذاته بل بطريق الالتزام وهذا راي المتاخرين من امتنا عليهم السلام كالامام يحيى
بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى وابن ابي الخير والبدواري ومن المعتزلة كابي الحسين البصري
وابي الحسين الكرخي والحاكم ومن الاشاعرة كالقرافي واتباعه والامدي وابن الحاجب وهو الارجح
وعليه يحمل كلام القائلين بانه للمرة وتوبيخ ما ذكره السيد ابو طالب عليه السلام في انشاء احتجاجه
حيث قال وانصاف الامر بظاهره يقتضي ايقاع الفعل فقط ولا يقتضي امرا زايدا وكلام ابي الحسين
البصري لانه لم يحكه في المسئلة الاولى فقال ذهب بعضهم الى ان ظاهره يفيد التكرار وقال الاكثرون
انه لا يفيده وانما يفيد ايقاع الفعل فقط وبالمرة الواحدة يحصل ذلك وكلام صاحب الجوهرة حيث
قال فعندنا انه لا يقتضي التكرار خلافا للبصريين ولم يزد على هذين القولين **وقيل بالوقف** اما يعني
انا لا نعلم بان وضع الصيغة للمرة او للتكرار فنتوقف في فهم المراد على القرينة وهذا اختيار الحوثي
ونقل ابن الحاجب عنه انه يختار الثالث غير صحيح وانما يعني انه يتوقف في مراد المتكلم بناء على ان
الصيغة مشتركة بين المرة والتكرار سوى قلنا ان المشترك مجمل او لا لتنافيهما **تحقيق** الاول انه
اذا قيل للماموربادخل الدار فدخل اتيانه مرة امتثال في العرف **قطعا** ولو كان للتكرار لما عد
في العرف ممتثلا **قيل** والجواب على ما ذكره الاولون انه انما يصير ممتثلا لان الماموربه طلب الفعل
مطلقا وهو حاصل في ضمنها ولا نسلم انه ظاهر فيها بخصوصها **وتحقيق** الثاني بانه يكرر
الصوم والصلوة ولو لم يكن الامر مفيدا لما تكرر **وايضا** النهي ثبت للتكرار كما في لا تضم فكذا
الامر يجب ان يكون للتكرار كضم لاشتراكهما في وصف وهو الطلب **وايضا** لو لم يكن الامر اي
يدل على التكرار بل دل على المرة لم يصح اصلا لان الصحيح ان كان بعد الفعل فلا يكلف وان كان قبله

كان بعد

كان بعد او هو على الله تعالى محال لكنه تجوز بحمد قد لت على انه للتكرار **وايضا** فهمه يعني التكرار الاقرع
بن حابس **او سراقة** بن جعشم حين قال يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجوب الحج فقال
**العامنا ام للابد** ولو لم يكن موضوعا للتكرار لم يفهمه فلم يسال والعبرة في قول الاقرع او سراقة
لاختلاف الروايات في كتب الاصول وغيرها رواه ابو طالب في المجزي عن الاقرع ومثله في المستصفى للغزالي
والمحصول للرازي ورواه ابو الحسين في المعتمد عن سراقة وفي صفة حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم
المروي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو اني استقبلت من امري ما استدبرت
لم اسق الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة فقام سراقة
بن جعشم فقال يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اصابعه
واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج هكذا مرتين لا بل للابد ابدا رواه مسلم وابو داود وروى
ابو داود عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله الحج في
كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع ورواه الحاكم وصحح اسناده **قيل** والجواب
على هذا الوجه **لو فهم** السائل التكرار من الامر بالحج **لما سال** اذ يكون السؤال به العلم بالمسؤول عنه
عقاب السؤال على ان الامر لا يفيد التكرار **ورد** هذا الجواب بان السائل **علم ان لا حرج في الدين**
من قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وآله وسلم بعثت بالحنيفية السمحة
وفي حمله على معناه وهو التكرار **اعظم الحرج فسال** لذلك لا لفهمهم معناه **واجيب عن الوجه**
**الاول** بمنع الملازمة واستند اي الشيخ **بان التكرار فهم من غيره** كالسنة والاجماع وربط الحكم بالسبب
اعني الوقت فتكرر بتكرره **وعن الوجه الثاني بانه قياس** في اللغة وقد بينا بطلانه بالعرف **بان**
**الانتهاء** عن الشيء **ابدا ممكن** لان فيه نفيا على العدم فلا يمنع ولا يمنع من فعل غيره من الماموربه ومنعه عن سائر المامورات اذ الترك
جميع وجامع كل فعل **لا الامتثال** لامتناع الاستمرار على فعل الماموربه ومنعه عن سائر المامورات
والمصالح وبان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو لا يحصل الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي
اثباتها وهو يحصل بمرة **وعن الوجه الثالث** بمنع الملازمة فان الواجب الموسع يجوز تركه
قبل الفعل وبعد التمكن ايقاعا سلمناه فالجواب **بانه** اي السيد انما يجوز ورده **لقرينة التكرار**
وحمل الامر على التكرار بقرينة جائز **وعن الوجه الرابع بان سؤاله** ليس لما ذكرتموه من فهم التكرار
في اللغة بل **لجوازه كسائر العبادات** المكررة من الصلوة والصيام والزكوة لانه عبادة مثلها
**وجه الثالث** من وجهين احدهما **ان المطلوب حقيقة الفعل** لان مدلول صيغة الامر
طلب حقيقة الفعل **والمرة والتكرار** بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال
بالحقيقة مع ايهما حصلت ولا يتعين باحدهما دون الاخر وثانيهما قوله **وايضا فهما** اي
المرة والتكرار **من صفات الفعل** اي المصدر **قطعا كالقليل** والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا
او كثيرا او مكررا او غير مكرر فيفيد بصفاته المتنوعة والمتقابلة **والموصوف لا يدل على الصفة**
المعينة من المتماثلات باحدى الدلالات الثلاث **والجواب ان الاول** من هذين الوجهين
**مصادرة** على المطلوب لان مبناه على القطع بان مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير تقييد
بشيء من صفاتها وهذا اعني النزاع لا اشكال **وان الوجه الثاني لا يفيد المطلوب** لانه انما يفيد دلالة
المصدر المشتق منه الامر على معنى الحقيقة لا على احدهما ولا يفيد عدم الدلالة عليهما بالصيغة

وجاز ان يعيد الصيغة ما لا يعيده مصدرها **قيل لو كان** اي الامر اي صيغته موضوعة **لاحدهما**
بخصوصه **لم يفد كل منهما** فلم يجز ان يقال اضرب مرة او مرات لاستلزامه التناقض او التكرار
**ورد** بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا الخصوصية فيكون في احدهما ظاهرا وفي الاخر مجازا
وحينئذ لا امتناع في التعبير بكل من الجنسين فيقول **فيهما هو له لدفع الاحتمال**
**وفيه** بالاخر **للصرف عن الظاهر** ولقائل ان يقول المدعى هو ان الصيغة المجردة عن القرائن
موضوعة للحقيقة المطلقة عن قيد المرة والتكرار فمدلول الصيغة المجردة لو لم يكن الحقيقة
المطلقة المشتركة بين الافراد فقط لوجب ان يكون مدلولها اما الحقيقة المقيدة بالمرة او المقيدة
بالتكرار او المشتركة بينهما اشتراكا لفظيا والالزم باقسامه باطل اما الاولان فلانه لو كان
احدهما عين مدلولها او داخلا فيه او خارجا لازما له لزم امتناع خروج المامور بالصيغة المجردة
عن القرائن عن عهدة الامر بالمرة الواحدة او بالتكرار لان من يقول انها للحقيقة المقيدة بالمرة
فقط او مستلزمة لها يلزمه ان لا يعده ممتثلا بالتكرار لان الحقيقة المقيدة بالتكرار منافية
للحقيقة المقيدة بالمرة الواحدة فقط ومعلوم ان الامتثال باحد المتنافيين لا يكون امتثالا
بالمتنافي الاخر وهكذا فيمن يقول انها للحقيقة المقيدة بالتكرار فقط لكنها تحصل البراءة والامتثال
بكل واحد من المرة والتكرار بالاتفاق فعلم انهما خارجان عن مدلول الصيغة المجردة ضرورة لانه لو لم
فلم يكن الصيغة المجردة موضوعة للحقيقة مقيدة باحدهما واما الثاني فلانها لو كانت مشتركة بينهما
فاما ان يكونا مرادين معا فيلزم القول بعموم المشترك في معانيه المتضادة او يكون المراد احدهما
معينة دائما فيلزم امتناع حصول البراءة بالاخر او يكون المراد احدهما تارة والاخر اخرى فلم يتعين
المراد فيلزم توقف الامتثال على ظهور القرينة المعينة للمراد والكل باطل بالاجماع وايضا يلزم في الاخير
خلاف المفروض اذ الفرض ان الصيغة مجردة عن القرائن **وجه الرابع** ما تقدم من انه لو ثبت
لثبت بدليل والعمل لا مدخل له في اللغة والاجماع لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب كالجواب
**مسئلة** والامر **المعلق على علة يتكرر بتكررها اتفاقا** بين القائلين بان الامر لا يدل على التكرار والقائلين بانه
يدل عليه بحسب الوضع وذلك للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت
تكرر والتكرار مستفاد من تكررها لا من الامر عندنا او منهما عند المخالف **واما الامر المعلق على**
**شرط او صفة** والمراد بالشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط سواء كان بحرف الشرط او لا نحو اذا
دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدي واشتر لحما بمنا فهو **كالمطلق** في انه لا يقتضي التكرار وان تكرر ما
علق به **في الاصح** من القولين وهو مذهب امامنا عليهم السلام وجمهور القائلين بان مطلقه لا يقتضي
التكرار وبعض اصحاب الشافعي وافق هنا الاسفرايني في اقتضائه التكرار **احتج** الشافعي والجمهور
بقوله **اذا تعبد ممتثلا للامر بالمرة من قيل له ان دخلت السوق فاشتر كذا** وان تكرر منه
دخول السوق من دون تكرار ما امر به وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به
لما كان كذلك **واحتجوا** ايضا بقوله **لانه اذا قيل لمن وكل بايقاع الطلاق طلقها ان دخلت**
الدار كان له ان يطلقها بحق هذا الوكيل اذا دخلت الدار مرة واحدة وان تكرر منها دخول الدار
**لم يتكرر** منه ايقاع الاطلاق فعلم ان تكرر الشرط لا يعقل منه تكرر الحكم لغة ولا شرعا **قيل في**
الاحتجاج للقائلين بالتكرار بانه **تكرر فيه في اوامر الشرع** نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الرابعة

والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء يعطي انه فهم التكرار
من تعقب العلة **قلنا** التكرار لتكرر العلة في مثل الزنا والسرقة والجنابة فليست من محل النزاع واستفيد
التكرار **بخاص خارج عن محل العلة** ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة **مسئلة وقال هو**
اي الامر المطلق **للفور** فلا يعد ممتثلا من اخر الفعل عن اول اوقات الامكان وهذا قول الفقهاء مالك
للتكرار والمروي عن الهادي والناصر والمؤيد بالله والقاضي جعفر والحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والشافعية
وبعض الشافعية كالصيرفي والدقاق والقاضي ابي الطيب والقاضي حسين وغيرهم **وقيل للتراخي**
والمبادرة ممتثل وهذا القول مروي عن القاسم بن ابراهيم عليه السلام واختيار ابي طالب والمنصور بالله
وابي علي وابي هاشم وابي الحسين البصري والشيخ الحسن ورواية عن الشافعي **وقيل لا يعد ايهما** اي لا فورا
بخصوصه ولا تراخيا بخصوصه بل يعد مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا القول يحكاه
الامام يحيى والامام المهدي احمد بن يحيى المرتضى ورواية عن الشافعي واليه ذهب الغزالي والرازي والامدي
وابن الحاجب والبيضاوي والظاهر ان القول بانه للتراخي رجع الى هذا القول وانهما قول واحد ويدل
على ذلك ما ذكره السيد ابو طالب في المجزي مستدلا على ما اختاره حيث قال والذي يدل على ما نذهب اليه ان
الامر اذا ورد مجردا عن ذكر الوقت فالمستفاد منه وجوب ايقاع الفعل المامور به من دون تخصيص له بوقت
معلوم اذ لا ذكر للوقت فالاوقات فيه سواء وقول ابي الحسين في المعتمد حيث قال ان قول القائل لغيره افعل
ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متاخر وانما يفيد ايقاع الفعل فقط وما صرح به الشارح العلامة وبعض
المتاخرين من ان هذا القول مذهب ابي علي وابنه وابي الحسين ولانه لو كان يقتضي التراخي للزم ان لا يكون
المبادر ممتثلا لانه خالف مقتضى الامر وهو خلاف الاجماع والاولى حمل مذهب التراخي على هذا المذهب
وقد صرح كثير من الفقهاء بان المراد بالتراخي في قول الائمة ما ذكرناه **وقيل** هو اما **للفور او العزم** يعني
يجب على المامور في اول الاوقات اما الفعل او بدله وهو العزم عليه فيما بعد وهذا ما رواه ابن الحاجب عن
عن القاضي ابي بكر الباقلاني وهو بناء على ما في مذهبه في الموسع والذي نقله عنه الجويني في البرهان انه لا
يعد فورا ولا تراخيا والظاهر ان هذا النقل يرجع الى ما نقله عنه الجويني لانه شرط في جواز التاخير
العزم وهذا كما اختاره ابو طالب **وقيل بالوقف** في مدلوله **لغة** اهو للفور ام لا لكن **المبادر ممتثل**
سواء كان للفور او للقدر المشترك وهذا القول رواه ابن الحاجب عن الجويني وظاهر كلامه انه لا يتوقف فيه
لغة بل هو عنده بحسب اللغة لمطلق الفعل واما التوقف في تاثيم المؤخر لانه قال في البرهان واما الواقفية
فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم في المصير الى الوقف الى ان المؤخر لا يتاثم اخيرا ان لم ينس احدهما ولم يتعين
تقريبه فاذا اوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهمه للصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض
الامر به انه يؤخره وهذا اشتراك عظيم في حكم الوقف وذهب المصيبون منهم الى ان من بادر اول الوقف
كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقع الفعل المقتضي في اخر الزمان لم يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا
هو المختار ثم قال بعد ان ذكر متمسك كل قوم وما عليه من النقوض واذا جرت المباحثة عن هذه المآخذ
فالذي اقطع به ان المطالب مهما اتى بالفعل فانه يحكم الصيغة المطلقة موقع للمطلوب واما الوقف في
امر اخر وهو انه اذا بادر لم يعص وان اخر فهو مع التاخير ممتثل لاصل المطلوب وهل يعرض للاثم بالتاخير
فيه الوقف فاما وضع الوقف في ان المؤخر هل يكون كمن يوقع ما طلب منه وراء الوقت الذي يتاقت به الامر
حتى لا يكون ممتثلا اصلا وهذا بعيد لان الصيغة مستقلة ولا اختصاص لها بزمان ادائي كالامد **وقيل**

بالوقت فيه لعمه كما قاله الاولون وفي الاستدلال به ان بادر او لم يبادر لاحتمال وجوب التراخي او الفور
وهذا امت هنا علاه الواقعة كما بناه وقيل ان الوقت في امثال المبادر حرف للاجماع وقد فسر الوقت
بانه مشترك لفظي بين الفور والتراخي فيوقف فيه لورده عن القرينة كما هو المعروض وقد نقل هذا
العوايد عن المرتضى الموسوي **اسئلة الاولى** يوجوه منها الوجه **الثاني** للمامور به من اول
اوقات الامكان لا ادى الى اقسام باطلة كلها ومستلزم الباطل باطل بيان ذلك انه لا يخلو اما ان يجوز
التاخير **الى غاية معينة** بحيث يقال للمكلف الى الوقت العاشر او اليوم الفلاني ولا يجوز عنه **وهو**
**غير المتنازع** لان الخلاف في المطلق والمقيد بوقت غير المطلق او الى غاية **محدودة** بظني بحيث
يقال اذا غلب على ظنه انه ان لم يشرع في ادا المامور به فانه **وهذا قد لا يقع** لكثير من المكلفين **لغلبة**
**الامل وهجوم الموت** فان حب الجمع يقوي الامل ويضعف الخوف لهجوم الموت وذلك يقتضي ان
لا يتحتم عليهم وظاهر الامر يقتضي تحتمه **واما** ان يجوز **الى غير غاية** من غير بدل فيلحق بالنافلة
لانتفاء وجوبه بارتفاع الصيغة **او** يجوز تاخيره الى غاية مع وجوب بدل **وهو اي البدل اما العزم**
**وهو لا يجب كما سبق** في مسئلة الواجب الموسع فلا يكون بدلا لما عرفت من انه لا يجوز التخيير بين واجب
وغير واجب **او الوصية وهي لا تتم** جميع العبادات لانها لا تشبه كلها بالوصية **ويلزم الوصية بها**
لانه اذا جاز ان يكون امر الله تعالى لنا بفعل لا يمنع من العزم على الامتثال به اذا اوصانا به غيرنا جاز
ان يكون امر بالوصي غيرنا بما يتبع من الاوصاف اوصيناه وهكذا الوصي الثاني والثالث الى غير نهاية وهو
ظاهر البطلان ومنها قوله وقوله تعالى **سارعوا** الى مغفرة من ربكم والمامور بالمسارعة اليه سببها
اما وهو فعل المامور به فيجب المسارعة اليه لان الامر يقتضي الوجوب والمسارعة اما تحقق
بالفور ومنها قوله وذم ابليس على ترك السجود اي ما امرتك السجود ولا ذم في قوله تعالى ما منعك
الا تسجد اذ امرتك فلولا انه للفور لم يتوجه الذم والتوبيخ عليه لان له ان يجيب بانك ما امرتني
بالسجود وسوف اسجد **واجيب عن الوجه الاول بالمنع بما اذا صرح به** يعني بجواز التاخير فان
جميع ما ذكرتم من الاقسام ممنوع فيه مع جواز التاخير بما هو جوابكم وهو جوابنا وهذا المنع اجمالي
واما التفصيلي فبان يقال لا نسلم الملازمة لانا نختار ان يكون جواز التاخير الى غاية محدودة
بالظن وهي ان يغلب على ظنه عند بعض الامارات التي يقع من الفعل مثل المرض وغيره انه اذا لم
يفعله لم يتمكن من فعله في المستقبل كما يقوله السافعي في مسئلة الحج فحينئذ يتنهى المكلف الى تلك الغاية
يضيف عليه وجوب الفعل فيها ولا يرد عليه من مات فجاة لان الحتم مع ذمه وعقابه على التاخير
كما قال الفاضل المرتضى في عقده ومات فجاة فلا لوم عليه **وعن الوجه الثاني** بانه محمول
**على الافضلية** في المسارعة لا على الوجوب فيها اذ لو وجب الفور فيها لم يكن مسارعة لان الاتيان
بالفعل في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يوصف بالمسارعة وطعا ولو سلم فالمانع لو كانت الابدية الكريمة
تفيد تعميم المسارعة الى جميع اسباب المغفرة وهي غير مقصودة لذلك لانها انما تفيد المسارعة الى السبب
بدلالة الاقتضاء لا بالمنطوق والاقتضاء لا عموم له كما مضى ان سالت ذلك فلا دلالة لها على المسارعة الى كل سبب
للمغفرة فيمكن تخصيصه ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال المامور بها واعلم ان هذا
الوجه والذي قبله بعد تسليم ما فيهما انما يدلان على ان الامر يقتضي الفور سرعا لا لغة **وعن الوجه**
**الثالث** بان ما ذم ابليس عليه ليس من محل النزاع لان النزاع في المطلق وامر بالسجود ليس مطلقا بل

لانه تعالى فتحتمل مسارعة فيها انها تحمل على المجاز الحقيقي لا ... عن السبب ذكر معناه الرسول

هو جوابه لا نسلم بطلان اللازم كما يوقفنيه قول المولف لا نختار الخ ... سيلان

والفرق ان الذي ... يدعي ان الصيغة تدل على الفور لغة ... حلف ○ ك

هو مصب بوقت معين **لم يرد** قوله تعالى **فاذا سويته** ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
**استدلال الثاني** وهو العامل بافاده المطلق للتراخي بان المستفاد من الامر الوارد مجردا
عن ذكر الوقت وجوب ايقاع المامور به من دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فثبت ان
**الاوقات فيه على سواء** ووجوده لا يقتضي تخصيصه باول اوقات الامكان لان الوجوب يتم
الى مضيق وموسع واذا كان كذلك **فلا فور** يستفاد منه **فلنا ولا** يستفاد منه **تراخ** وهو ظاهر
**واعلم** ان هذه حجة السيد ابي طالب اوردناها لتبيين صحة رد القول الثاني الى الثالث
**استدلال الثالث** وهو العامل بانه للقدر المشترك مثل **ما سوى** في الدوران بين
المطلوب خصوصية الفعل والفور والتراخي خارج وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له
عليه والخواص كالخواص **وايضا** الزمان والمكان من ضروريات الفعل المطلوب بالامر فطفا على
السوى فكما **لا يدل** بالضرورة والاتفاق **على المكان وهو من ضرورته فكذا الزمان** لاستوايهما
**استدلال الرابع والخامس** وهم الواقفون نحو **ما تقدم** من انه لو ثبت لثبت بدليل عقلي
الى اخره واما من يفسر الوقف بالاشتراك فصحيح بانه قد اطلق عليهما والاصل الحقيقة والوقف
عنده في معرفة الارادة الى المعنى الموضوع له **مسئلة** هل الامر بالشيء المعين نهي عن
ضده او يدل عليه او لا فيه خلاف وليس الخلاف في هذين المفهومين لاختلافهما باختلاف
الاضافة فان الامر مضاف الى الشيء والنهي مضاف الى ضده ولا في المطلقين ضد الامر افعل وضد
النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن الى المعين المضاد
له او لا فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة لا تسكن **قيل** هو بمثابته وانه **نهي عن الضد**
واتفاقه بكونه امرا ونهيا باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة الى
شيء وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري والقديم من قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وسواء كان
ايجابا او ندبا وهذا بناء على اثبات الكلام النفسي ولهذا نقله صاحب المعتمد عن جمع من نفي
حدوث القران يعني ان طلب الفعل ايجابا او ندبا عين طلب الكف عن الضد بعينه او كراهة وسواء
كان الضد واحدا كضد السكون او اكثر كضد القيام في الاول واضح واما الثاني فالمنسوب الى
العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين ان النهي يتعلق بالكل وقيل بواحد غير معين
واستبعده ابن ابي شريف وقال البرماوي بل هو الظاهر **وقيل** ليس عين النهي عن الضد
ولكنه **يستلزمه** اي يدل عليه بالالتزام وهذا قول بعض اصحابنا عليهم السلام كالمؤيد بالله عليه
السلام لانه قال في حديث اسكنوا في الصلوة انه اوجب السكون في الصلوة ورجع الابدي ترك له
فوجب ان يكون منهيا عنه واختيار المحصول وبه قال القاضي ابو بكر الباقلاني اخرا والقاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري والرازي والامدي وقد عزاه عنه بعضهم بالنفي والمراد ما
ذكر ناصرح به العلامة في شرح المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع **وقيل** ان الامر عين النهي
او يستلزمه على اختلاف الرايين **في الوجوب** فقط لا فيه وفي الندب **ووجه المرق**
ان اصل المندوب المانع عن فعله من الافعال المباحة فلا يكون منهيا عنها ترجيحا ولا نهيا
بخلاف المانع عن الواجب **ووجه التعميم** ما ذكره ابو الحسين البصري من ان الامر على طريق الندب
يقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي على طريق التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا يفعل المنهي عنه

اي يدل عليه من دون عوض

معين لا سواء اما ... المعنى

لا الالتزام ... الالتزام

وقيل ان الامر لا يكون عين صده ولا يستلزمه وهو مذهب الجويني والغزالي وابن الحاجب وجمهور
المعتزلة وبه قال الامام يحيى رحمه والامام المهدي احمد بن يحيى والخلاف في النهي هل هو عين الامر بضده
او يدل عليه او لا يدل كذلك اي كالخلاف في الامر في الاصح من النقل وحكى ابن الحاجب ان من الناس من
اقتصر على ان الامر عين النهي عن الضد او يستلزمه دون النهي ولا يكون امرا بضده المعين او احد اضداده
على التخيير ولا يستلزمه قال السبكي في جمع الجوامع انه لم يعجبه في هذه الطريقة مستند امن معقول ولا
منقول قال ولا رايتها فيما رايت من كتب الاصول ولا ادري من ابن اخذها قال ولعله اخذها من قول
بعض الاصوليين في الاستدلال على ان الامر ليس نفسا عين ضده كما ان النهي ليس امرا بضده وكانه مقيس
عليه للقطع فيه بذلك لكن ليس فيه صراحة احتمال ان يراد ذكر المسئلتين معا واحتيار النفي فيهما
لا كون احدهما اصلا للاخرى قال ولهذا اخذ فيها في جمع الجوامع **قلت** وقد تابع ابن الحاجب
في هذه المقالة الفاضل القرشي واختارها لنفسه متابعة على ان متعلق النهي هو الفعل وهو عدم
فليس امرا ولا مستلزما له بخلاف الامر فانه طلب الفعل مع المنع من الترك والمنع من الترك هو عين
معنى النهي فكان مقتضيا للامر ولذا قال فاما اصدادة التي هي معان وجودية فهي خارجة عما نحن فيه
يعني فلا دلالة لضده الامر عليها اصلا وسيعاد من كلامه هذا ان امر الندب لا دلالة له على ضده
اصلا ولكنه قد اراد بالضد خلاف ما اراده المتكلمون في هذه المسئلة لانهم صرحوا بان المراد
بالضد الذي فيه الخلاف هو الضد الوجودي وقد نقل السبكي عكس ما نقله ابن الحاجب وهو
ان النهي عند بعضهم امر بالضد اعتبارا وبنى بناء على ان المطلوب فيه فعل المامور به اذا تقرر
هذا فالضد في النهي عند من اثبته ان كان واجبا كان النهي دليلا على وجوبه عنده وان كان
مندوبا فعلى الوجوب بناء على البدل صرح به ابو الحسين البصري وهو ما ذهب اليه اصحابنا
او يوافقه عبر بمعنى كما هو قياس قول المخالفين فيما سلف **ومن فوائد الخلاف**
في هذه المسئلة انه هل يستحق العقاب بترك المامور به فقط في الامر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي
او بهما معا عقاب ارتكاب فعل الضد في الاول وتركه في الثاني ومنها اذا قال رجل لامراته ان حالفت
امرى او نهي فانت طالق ثم قال لها لا تقومي فقامت في الاول او قومي فقعدت في الثاني فانها تطلق
عند من يقول بان الامر عين النهي عن ضده والعكس لانها خالفت امره المفهوم من النهي ونهيه
المفهوم من الامر ومن يقتصر على الامر يطلق على الثاني فقط ويطلق عند العاكس على الاول فقط واما
من لا يقول بان الامر عين النهي عن ضده ولا النهي عين الامر بضده فانها لا تطلق في المثالين سوى
قيل بان كلا منهما يستلزم الاخر او لا وقيل انها لا تطلق على الجميع اما لان اتباع العرف اولى من اتباع
القاعدة والعرف لا يعد الامر نهيا ولا النهي امرا واما لان الامر اسم للصيغة لا للمعنى وصيغة
الامر ليست نهيا ولا صيغة النهي امرا بالاتفاق **احكام** الاول بان فعل السكون مثلا عين
ترك الحركة اذ التقابل الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني واما الاختلاف في العبر
واذا ثبت ايهما واجب وطلبه اي طلب فعل السكون هو طلب تركها اي الحركة لاتحاد المطلوب
فيهما ورد برجوع النزاع لفظا في تسميته فعلا اي السكون تركا للضد وهو الحركة وطلبه
نهيا عنه وكان طريق ثبوته الفعل لغة ولم يثبت **احكام** الثاني لا يتم الواجب
والمندوب الا بترك ضده لان الضد الذي فيه النزاع هو ما يمنع عن فعل المامور به فلو لم يتاتى

النهي عن ضده صح

لا دخل للعقل في تصحيح الروايات وعبارة شرح الجمع قال المصنف لم يعثر عليه نقلا ولم يجزه عقلا

الاولى تابع من روى عن ابن الحاجب

حيث قال

اراد بالضد المقتضي هو الترك خلاف ما اراده المتكلمون لانهم صرحوا بان المراد بالضد الذي فيه الخلاف هو الضد الوجودي

يعني في الواجب المخير

الاولى



الامور التي النهي عما منع عن فعله فلا اقل من التحيز في فعل المانع وتركه على السواء اذ بفرع عدم المامور به
او يتحاذ وهو باطل وما ادى الى الباطل باطل فثبت ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وهو المطلوب
قيل الامر بالشيء قد يكون مع الغفلة عن ضده فلا يكون منهيا عنه لان النهي عن الشيء يلزم منه تعقله قلنا
ما ذكر يقوى من لزوم التعقل ممنوع فيما نحن فيه لانا لا نسلمه وكلامنا على الاطلاق بل في النهي بالاصالة لا بالواسطة
وقد تقدم نظيره في مسئلة الواجب **احكام** الثالث وهو المختص بامر الوجوب دون امر الندب
بوجه له فيه معان اما الاول فلان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك لانه طلب فعل يذم على تركه
انما فاولا ذم الا على فعل وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل فاستلزم الذم بايهما
كان النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معاقب واما الثاني فهو قوله بخلاف امر الندب لانه لا ذم فيه على
الترك ولا يظهر سبب اخر يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب فيختص الحكم بامر الايجاب **ولنا**
وجه العموم ما سبق وجه القول الثاني **واما ما احتج به** الرابع فقد تقدم ذكره حيث
اورد معارضة على حجة المذهب الثاني **مسئلة** ذهب اكثر الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى
ان القضاء وقد عرفت حقيقته فيما سبق انما يجب بامر جديد لا بامر الاداء وذهب الحنابلة واكثر الحنفية
منهم ابو بكر الرازي الى انه يجب القضاء بالامر الاول وروي عن العاصي عبد الجبار وابي الحسين البصري والروايتين
عن ابي الحسين عن صحيحه لان كلامه في المعتمد صريح في اختيار المذهب الاول **وجه الاول**
قوله لان الاول وهو امر الاداء لا يستلزمه وقطعا بيان ذلك ان قول القائل صم يوم الخميس لا يدل على
صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الدلالة فقوله لا يستلزمه يعني لا يدل عليه بالالتزام لانه اوجب ما تعلقت
فيه بعد القطع باستناد الدلالة عليه صريحا فيما ثبت قضاؤه فيما امر بحجة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
من نسي صلوة او نام عنها فكفارتها ان يصليها اذا ذكرها رواه البخاري ومسلم عن انس **وجه**
الاخر قوله قيل الترك عمدا داخل في المامور به لانه ليس من فعل المكلف بل هو من ضروراته والامر انما
يتعلق بما هو من فعل المكلف وما لا يكون داخلا في المامور به لا يكون مطلوبا وما لم يكن مطلوبا فلا اثر
لاخلاله في السقوط لما اقتضاه الامر وهو الفعل لا عدمه **قلنا** لا نسلم انه عدم داخل بل هو داخل لان
الكلام ليس في الفعل المطلق بل في المقيد بوقته **والا** يكن الكلام في الفعل المقيد بوقت مخصوص جاز القضاء
بعدم والمعلوم خلافه وذلك لان الوقت المقدر ضمه للفعل الواجب ومن وجب عليه فعل بصفة
لا يكون مؤديا له من دون تلك الصفة **قيل** في الاحتجاج للمذهب الثاني ايضا الوقت للمامور به كالاجل
للدين فيجب ان لا يؤثر فوات اجله في سقوطه كما لا يؤثر فوات اجل الدين في سقوطه **وايضا** لو كان
القضاء بامر جديد للزم ان يكون اداء كما في الامر الاول ولما كان تسميته قضاء معنى وهما ممنوعان
اذ لا نسلم ان الوقت كاجل الدين لانه لو قدم لم يعتد به بخلاف اداء الدين ولا نسلم الملازمة لانه انما سمي
قضاء لكونه اسبق اكمال المصلحة ما فات اولا وسترطا في الاداء ان لا يكون اسبق اكمالا **مسئلة** قال
الجمهور ليس الامر بالشيء بالامر بالشيء امرا به مثاله قوله صلى الله عليه واله وسلم في حق الصبيان مروهم
بالصلوة وهم ابناء سبع رواه ابو داود وغيره وقوله لعبده افعل كذا فان الشيء عند الجمهور مامور
بامر الولي لا بامر الشارع وهكذا العبد يكون مامورا بامر سيده لا بامر الامر له وقيل انه يكون امرا به
فيكون الصبي والعبد في الحديث والمثال مامورين بامر الامر الاول وقد مثل له بحديث الصحيحين عن عمر
انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال لعمر وقد طلق امرأته عبد الله امرأته وهي حائض مره فليراجعها وفي رواية
فليراجعها حتى تطهر **وقيل** في التمثيل به نظر لانه صرح فيه بالامر من الشارع بالمراجعة وهو قوله

فلم احمها بلام الامر وانما يكون مثالا لو قال مره بان يراجعها فيعين ان يكون مبلغا ليس الا **قلت**
بل في هذا السطر نظر لان عامه ما فيه ان يكون كقوله قل له راجعها وصيغة الامر كما ان هذه العبارة
مما يعين فيه كذلك ما جاء في الحديث ولعله سبق الى وهمه ان الذراع مخصوص بنوع مرم لكنه اوقد صرح
العلامة في شرح المختصر والمختار الى وغيرهما بالعموم واما كون عمر مبلغا فليس الوجه فيه ما ذكره
بل فهم البلغ هنا كفهمه من قول الملك لوزيره مر بكذا او لف او حبت الرجعة عند المالكية واما
عندنا فمعرفة السبب من وراء اخر مثل كون الامر بالرجعة لامر يترتب على الامر بانشاء النكاح وهو امر يترتب
فالامر بها مثله **احتج** الجمهور بقوله **لان من قال من عبدك بكذا ام قال للعبد لا تعقل**
**عمر متعد ولا مناقض** يعني لو كان الامر بالامر بالشيء امرا بذلك الشيء لكان قول القائل لعبده مر عبدك
بان يتجر في مالك مثلا تعبد يا ولو قال تعبد ذلك للعبد لا يتجر في مال سيده لكان مناقضا والتالي باطل
فهما بالقطع والاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة ان امر غلام الغير بان يتجر في مال سيده من غير
اجازة من السيد تعبد وانه مخالف لقول العبد اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني او انت مامور بهذا
ولست مامورا به **واحتج** الاقل بانه **فهم ذلك من امر الله رسوله** عليه الصلوة والسلام ان يامرنا
**ومن امر الملك وزيره** ان يامر اهل مملكته **والجواب** منع كونه مفهوما من مجرد الصيغة بل
انما فهم **لقرينة السياق** من الرسول لامر الله ومن الوزير لامر الملك ولا نزاع فيه ونترك على هذه
المسئلة لو اوجب على المامور ان ياخذ من غيره شيئا فانه لا يكون امرا بالاعطاء على ذلك الغير كما في قوله
تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم خذ من اموالهم صدقة فانه لا يدل بصيغته على وجوب اعطاء الصدقة
على الامة بل انما يجب بدليل اخر كما نقول اخذه الذي يكنز الذهب والفضة وكالا دلة الدالة على طاعة
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيما يحكم به ولو لم يكن الا التعظيم له وانزاحه ما في مخالفته من التحقير
والهضم في اعين الناس لكفى المخالف لمقصود الغاية والا فلا استبعاد في قول السيد لاحد عبيده اوجبت
عليك الاخذ من الاخر وللاخر لم اوجب عليك الاعطاء له ولو كان القول الاول امرا لكان الاخر كان
مناقضا لقوله الثاني والاخذ الواجب وان كان لا يتم من دون الاعطاء لا يستلزم وجوب الاعطاء بناء على
ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لتخصيص ذلك بالمقدور واعطاء الغير ليس مقدورا لمن وجب
عليه الاخذ فلا يجب **مسئلة** اذا امر مطلق اي بفعل غير معين نحو اضرب من غير تعيين ضرب
**فالمطلوب** الفعل الجزئي **الممكن** وجوده من المامور في الخارج **المطابق للماهية** الكلية المشتركة بين
الجزئيات وهو الذي يعد فاعله ممتثلا للامر بفعله لان الماهية هي المطلوبة هذا مذهب اصحابنا
واكثر المعتزلة واختاره ابن الحاجب وعن بعض الشافعية ان الماهية هي المطلوبة والامر انما يتعلق بها
لا بشيء من جزئياتها **ولا بد من تقديم مقدمة** قبل الشروع في الاحتجاج وهي ان لكل
ماهية اعتبارات ثلاثة بها يختلف احكامها **احدها** احدها بشرط شيء اي بشرط تعيينها مقيدة
بالتعلق بها وتسمى الماهية المخلوطة قبل وجودها فيه مما لا مرية فيه للعلم الضروري بوجود الاشخاص
في الخارج وهي عبارة عن الماهية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا **وفيه بحث**
لانه انما يتم في الاجزاء الخارجية والكلام في الاجزاء المحمولة **وثانيها** احدها بشرط لا اي بشرط خلوها
عن جميع اللواحق وتسمى الماهية المجردة وانها لا توجد في الخارج اذ لو وجدت لجمعها الوجود الخارجي فلم تكن
مجردة عن جميع اللواحق وهو خلاف المفروض **وثالثها** احدها لا بشرط شيء يعني لا بشرط مقارنة قيد

ولا شرط



ولا شرط عدمها وتسمى الماهية المطلقة وتسميها المنطقيون بالكلي الطبيعي وفي وجودها وقع الخلاف
في انه وجودها في الخارج جوز ان يكون المطلوب في الامر بفعل مطلق هو الماهية ومن لا فلا **لنا**
**في الاحتجاج** على استحالة وجودها في الخارج قوله **لا استحالة وجودها في الاعيان** واذا استحال
وجودها في الاعيان امتنع طلبها وتعلق الامر بها ولذلك لو جمعت احدهما قوله **لانها لو وجدت** في
الاعيان **فالموجود جزئي اما هي فقط** يعني لا شيء امر زائد عليها **ويلزم** على هذا التقدير **وجود الامر**
**الواحد بالشخص في امكنة مختلفة واتصافه بصفات متضادة وهو محال** بيانه ان كل موجود
خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره بحيث اذا لاحظ العقل خصوصية المتنازع عن غيره لم يكن
له ان يفرض اشتراكها فلو وجدت الماهية المطلقة في الخارج لكانت كذلك مع انها مشتركة بين افراد
متمكنة في اماكن مختلفة ومتصفة بصفات متضادة فيلزم المحال المذكور **او الموجود هي مع امر**
**اخر زائد عليها وجزئي** اما ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين اي اعتبار وجودهما
فلا يخلو اما ان يعمهما وجود واحد منهما او يعم المجموع ان كان الاول **لزم قيام الواحد بمحلين**
مختلفين وان كان الثاني لزم **وجود الكل بدون الاجزاء** لعدم اتصافهما بالوجود **وهو اي**
اللازم بكلا قسميه **محال** وسوى كان ذلك الحال في المحلين عرضا او لا كما جمع في موضعه **ويلزم** على
التقدير الثاني **محال اخر وهو ان لا يوجد الماهية وهو خلاف المفروض وان يعدد** وجود
الماهية المطلقة والامر الزائد عليها **لم يمكن حملها على المجموع** لان الموجودات الخارجية المتغايرة
اذا اجتمعت لم يمكن ان يقال ان هذا المجموع هو احدها ولا بالعكس وان فرض بدلها اي ارتباط
**وثانيها** ان الماهية المطلقة المشتركة بين الجزئيات لو وجدت في الخارج لكانت اما نفس
الجزئيات في الخارج او جزءا منها او خارجا عنها والاقسام باسرها باطلة **اما الاول** فلانها لو كانت
هي الجزئيات للزم ان يكون كل واحد من الجزئيات هي الاخر في الخارج ضرورة ان كل واحد فرض
منها هي الماهية الكلية المشتركة وهي هي الجزئي الاخر وهي العين هي فيكون كل واحد هو الاخر
وهو غير ضروري **واما الثاني** فلانه لو كان جزءا منها في الخارج لعدم توقف الوجود ضرورة ان
الجزء الخارجي ما لم يتحقق اولا وبالذات لم يتحقق الكل وحينئذ يكون معنى الماهية في الوجود فلا يصح
حمله عليها **واما الثالث** فبين الاستحالة **قيل** في الاحتجاج للمذهب الثاني الفرض ان
**المطلوب مطلق والجزئي مقيد** فيجب ان يكون المشترك وهو الماهية هو المطلوب لا واحد من الجزئيات
لعدم دلالة المطلق على المقيد باحدى الدلالات الثلاث فلا يكون الامر بالمطلق امرا بالمقيد **قلنا** قد بينا
استحالة وجود الماهية وطلب الشيء يتوقف على امكانه اما لان **طلب المحال قبيح** واما لان طلب الشيء
فرع تصوره وتصوره فرع امكانه على انا لا نسلم عدم استلزام المطلق للمقيد فيما نحن فيه لان من لوازم
طلب الماهية طلب فرد منها لا استحالة وجودها في الخارج من دون فرد بالاجماع **مسئلة**
**الامران ان تعاقبا** اي ورد متعاقبين فاما ان يكونا معلقين بمحل مختلف او بمحل متماثلين
ان كان الاول فهما غيران اتفاقا وسواء امكن الجمع بينهما كالصلوة والصوم او امتنع كالصلوة ومكان
او الصلوة مع اداء الركوة وان كانا **متماثلين** فاما ان يكون بعطف او لا ان كان بعطف فسيأتي وان لم
يكن بعطف فاما ان مع مانع من التكرار او لا ان كان الاول فاما ان يكون المانع هو التعريف في متعلق
الثاني كاعط زيدا درهما اعط زيدا الدرهم فان اللام ظاهر في العهد ولا معهود الا ما تقدم في الامر الاول

ولهذا احتج ابن عباس في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا العسر الثاني على الاول
حتى قال لن يغلب عسر يسرين او عسر التعريف كقولك عن قابل للتكرار بحسب الذات نحو صم يوم الجمعة
صم يوم الجمعة او بحسب العادة كقول السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء ولا خلاف ايضا في هذه الصورة
ان الثاني تاكيد محض وان كان الثاني وهو ان لا يكون تكريره مانع من التكرار **فالتاسيس** وهو افادة
الثاني لغير افادة الاول **والتاكيد** وهو افادته لعين افادة الاول **والوقف** في ذلك **اقوال** بالاثبات والاول
قول الامام يحيى حميد والمرتضى الموسوي والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والحاكم والرازي والثاني قول
الامام المنصور بالله والشيخ الحسن الرصاص وغيرهما والثالث قول ابي الحسين البصري وابن الملاحمي
وغيرهما **حجة الاول** ان التاسيس اصل والتاكيد فرع وحمل الكلام على فائدة اصلية اولى **وحجة الثاني**
ان التكرار في التاكيد اكثر منه في التاسيس فيحمل على التاكيد الخاص للعرف بالاعم
الاغلب **واما** الوقف فلاحتمال التاسيس والتاكيد وتعارض دليل الفريقين من غير ترجيح
لاحدهما على الاخر وقد رجح بعضهم الاول بان في حمله على التاسيس مخالفة الاصل بالتاكيد بفوت
المقصود من الواجب الذي يفيده التاسيس وتحصيل مقصود التاكيد ولا يخفى ان فوت مقصود
التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى من العكس وبعضهم رجح الثاني بان في حمله على التاسيس
مخالفة الاصل الذي هو البراءة بخلاف حمله على التاكيد فيكون اولى وان كان التعاقب بين المتماثلين
**بعطف** فهو **بالسببي** بالاتفاق وذلك لان السببي لا يعطف على نفسه ولا يجمع بينه وبين نفسه سالة صل
ركعتين وصل ركعتين **فان عطف وعرف** يعني حصل في الامر المتماثلين قرينة التغاير والاتحاد
نحو صل ركعتين وصل الركعتين وهكذا اسقني ماء واسقني ماء لان اللام والعادة يعارضان العطف
وحينئذ **فالرجح** هو الواجب ان امكن **والا فالوقف** ومن الناس من جزم بالتاسيس لان الواو
واللام اذا تعارضا في كون التاسيس هو الاصل مرجحا سالما من المعارضة واعترض بان هذا الوجه
ايضا يعارضه ما ذكره الذي مد **فصل** لفظ النهي في اللغة للمنع ومنه النهية للعقل ويختص في
الاصطلاح بانه **القول الانشائي الدال على طلب ترك الفعل استعلاء** وفوائد القيود قد ظهرت
مما تقدم في تعريف الامر **مسئلة** ويرد مسمى النهي وهو الصيغة في معان كثيرة منها ما هو
حقيقة ومنها ما هو مجاز وهي **التحريم** كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس **والكراهة** نحو قوله صلى الله
عليه وآله وسلم لا تصلوا في مبارك الابل فانها من الشياطين وصلوا في مرابض الغنم فانها بركة رواه احمد
وابو داود عن البراء بن عازب رضي الله عنه **والدعاء** كقوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا **والارشاد** نحو قوله
تعالى لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم هكذا اوقع المثل بدليل وقيد نظر بل هو للتحريم ورد بان
الاشياء التي سال عنها السائل لا تعرف حتى السؤال هل يؤدي الى محذور او لا فلو كان النهي للتحريم
لوجب تقديم العلم بها حتى يجتنب السؤال عنها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تاكلوا البصل الخبر
رواه ابن ماجه عن عقبة بن عامر **والتهديد** كقولك لعبدك لا تمتثل امرك لا تمتثل امري **والتحقير**
كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به الاية وقيل لا يصح التمثيل بهذه الاية لان النهي فيها
للتحريم لان المخاطب بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتحريم مد العين معدود من خصائصه واجيب
بانه لم يخرج عن افادة التحقير فيكون عاما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولغيره وان كان بالنسبة اليه حراما
فيكون مشتملا على التحريم باعتبار الخصوص والتحقير باعتبار العموم فلتامل **وبيان العاقبة**

كقوله تعالى



كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا الاية **والياس** كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم وقد عد بعضهم تعالى
عن ما ذكرناه كالتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا والادب كقوله تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وهذا
راجع الى الكراهة لان المعنى لا تتعاطوا اسباب النسيان فان النسيان لا يدخل تحت القدرة حتى
ينهى عنه والتحذير كقوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون وهذا ايضا راجع الى التحريم اذ المراد لا تتركوا
الاسلام بل ادوموا الى الموت حتى تموتوا الا وانتم مسلمون والاحتقار نحو لا تمدن وقد كفر بعد ايمانكم
والمراد تحقير شان المخاطب بهذا النهي ولعله راجع الى اليائس والالتماس كقولك لمن يساويك لا
تفعل كذا وقد سبق نظيره في الامر اذا عرفت ذلك فالصيغة **حقيقة في الاول** وهو التحريم لاخر
وهذا هو اصح المذاهب وبه قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور **وقيل** بل حقيقة **في الثاني** فقط
**وقيل** بل حقيقة **وقيل بالوقف** حملا بالحقيقة من هذه المعاني وهو مذهب بعض الاشاعرة
**اما الاول** فلما تقدم في الامر من استدلال السلف بصيغة النهي مجردة عن القرائن على التحريم
وسياق ذلك من غير انكار **واما الثاني** فلان النهي انما يدل على مرجوحية المنهي عنه وهو لا
يقتضي التحريم **ورد** بالمنع بل السابق الى الفهم منه التحريم كما سبق هذا ما قيل في معناه الحقيقي
**واما الثالث** فلان الاصل في الاطلاق الحقيقة او لاشتراكها في معنى يجمعان الترك فحمله لاحدهما
تقييد من غير دليل **ورد** بان ما ذكروه انما يتم مع استواء الدلالة عليهما وهو ممنوع بل السابق الى
الفهم منه التحريم كما سبق هذا ما قيل في معناه الحقيقي **ويرد مجازا في الموارد** مما سبق تعداده
من المعاني اتفاقا في ما عدا التحريم والكراهة وفيهما على الخلاف **وقد اختلف فيه اذا ورد بعد**
الوجوب والمختار انه **لا اثر لتقدم الايجاب** في حمله على خلاف معناه الحقيقي وهو التحريم **والاجمع**
من الاقوال وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والجمهور **وقيل** بل يفيد **الاباحة** بناء على ان تقدم الوجوب
قرينة تصرفه عن معناه الحقيقي وهذا القول لبعض القائلين بان الامر بعد الحظر للاباحة وبعضهم
يوافق الجمهور وحكى القاضي ابو بكر والاستاذ الاتفاق على انه كما لو ورد ابتداء والفرق بين وجهين
احدهما ان مقتضى النهي الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل بخلاف مقتضى الامر والثاني
ان النهي يدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور به واعتناء
الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح **وقيل** يفيد بعد الوجوب **الكراهة** بناء على ان تقدم
الامر قرينة تدل عليه وهو غير مسلم **وقيل** بل الحكم **الوقف** في مقتضاه بعد الوجوب وهو مذهب
الجويني قال اما انا فاسحب ذيل الوقف عليه كما وقف منه في صيغة الامر بعد الحظر فهذه **اقوال**
ثلاثة ذكرت وجوهها ولا يخفى عليك ضعفها **وحكمه الدوام** اي الانتهاء المنهي عنه دائما
**والفور** اي انسحاب حكمه على جميع الازمان **والعموم** اي تحصيل الانتهاء المنهي عنه وذلك لانها
المبادرة الى الفهم عند التجرد عن القرائن ولانه لو لم يكن كذلك لجاز ايقاع الفعل المنهي عنه ولو مرة واحدة
وهو باطل لان النهي مطلقا يفيد المنع من المنهي عنه مطلقا ووقوعه يرفع مطلق الامتناع ولان
العلماء لم يزالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف الاوقات من غير تخصيصه بوقت دون وقت ولولا
ان الدوام كما ذكرناه لما صح ذلك **والنهي يكون** اما **عن شيء** واجب وهو ظاهر **او** عن **شيء** مقيد به **اما جمعا**
كالحرام المخير نحو لا تتناول السمك واللبن ومنه يحرم الجمع بين الاختين فعليه ترك احدهما فقط ولا
مخالفة الا بفعلهما جميعا فالمحرم جمعهما لا فعل احدهما وهذه المسئلة كالواجب المخير والخلاف

في متعلق التحريم كالخلاف في متعلق الوجوب وفي بعض عبارات اصحابنا ما يعضد ان متعلق النهي نفس
الجمع ولابد في حسنه من امكان الجمع لئلا يكون النهي عبثا وامكان الفرق لئلا يكون تكليفا بالمحال
والاشاعرة يجعلون متعلق النهي الماهية المشتركة المعبر عنها عند المنطقيين والمتكلمين بالكلي
الطبيعي كما هو مذهبهم في الواجب المخير ويلزمهم وجوب الانتهاء عن كل فرد لوجود القدر المشترك
في ضمن كل واحد فاذا فعل فردا فقد فعل المنهي عنه لوجوده في ضمنه ولهذا قال بعضهم بنفي الحرام المخير
**او وقتا** نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يمشين احدكم في نعل واحدة لينعلهما جميعا او ليخلعهما جميعا
رواه البخاري ومسلم فانه يصدق انه نهي عنهما جميعا لبسا او نزعا من حيث القدر المشترك بينهما في اللبس
او النزع لا الجمع بينهما فيه ولابد في حسنه من امكان الجمع لئلا يكون تكليفا بالمحال وامكان الفرق لئلا
يكون النهي عبثا **او وقتا** نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم **او جميعا** كالنهي عن الزنا والسرقة فكل واحد منهما
منهي عنه فيصدق بالنظر اليهما معا ان النهي عن مفسدة وان كان بالنظر الى كل واحد منهما ان النهي
عن شيء واحد ولابد في حسنه من امكان الخلو عنهما فلا يجوز النهي عن الحركة والسكون معا لامتناع
فيهما **مسئلة وهو** اي النهي لمعناه الحقيقي وهو التحريم **يدل على الفساد** المرادف للبطلان
وقد عرفت معناه **شرعا** لا لغة في امرين وهما العبادات والمعاملات وشيء رجع الى نفس المنهي
عنه كصلوة الحائض وصومها او جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبلة لجهالة المبيع او اجل الثمن على التفسيرين
المشهورين وكل واحد من منهما كما في تركب من البيع وكالنهي عن بيع الملاقيح اي ما في البطون من الاجنة
لانعدام المبيع وهو جزء من البيع او صفته الملازمة كبيوع الربا لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط
ومنهم من فرق بين المنهي عنه لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف والصحيح عدم التفرقة وعليه اكثر
المؤلفات وهذا هو المختار واليه ذهب ابو طالب والمنصور بالله ومالك وابو حنيفة في رواية والظاهرية
واكثر الشافعية وطائفة من المتكلمين والشافعي في اصح الروايتين عنه من غير فرق بين العبادات
والمعاملات وهذا **ما لم يعد** النهي **الى امر** خارج عنه لازم **مقارن** للمنهي عنه **في باب المعاملات**
واما اذا عاد اليه في بابها فانه لا يدل على الفساد عند الجمهور وذهب الامام ابو الفتح الديلمي الى انه يدل
عليه فيها ايضا وهو مروي عن مالك واحمد وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء للجمعة فان النهي فيه راجع
الى فوت الجمعة لا الى نفس البيع او جزئه او لازمه وكالنهي عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للبادي
لان النهي فيهما انما هو للتضييق على اهل البلد واما في العبادات فالنهي يدل على فسادها مطلقا على
المختار ولا يرد الحج بمال حرام والوقوف والطواف على جمل وثوب مغصوب والوضوء من اناء مغصوب
لانه لم يرد في الشرع الا النهي عن غصب مال الغير واستعماله لا عن الحج والوضوء الموصوفين على انا لا نسلم
الا ان الفساد بمقتضى النهي ظاهر اذا قامت دلالة الخلاف الظاهر اتبعت واما ما وقع النهي عنه
ولم يعد في عبادة ولا معاملة فانما يدل على قبحه كالزنا وشرب الخمر واخذ مال الغير وغيرها من القبيحات
**قيل ويدل على الفساد ايضا لغة** وهذا القول لبعض القائلين بالمذهب الاول **وقيل يدل عليه في**
**العبادات شرعا** لا لغة دون المعاملات وهذا مذهب ابي الحسين البصري وابن الملاحمي والغزالي في
رواية عنه والرازي والقاضي جعفر والشيخ الحسن الرصاص **وقيل لا يدل** عليه اصلا لا في العبادات
ولا في المعاملات وهو مذهب كثير من الشافعية والحنفية وبعض اصحابنا والمغربلة كابي عبد الله
البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار **وقيل بل يدل على الصحة** وهو رأي اكثر الحنفية

وتحرير

اي ليبيعهما

في الحديث نهى عن بيع حبل الحبلة بالتحريك مصدر سمي به المحمول كما سمي الحمل وانما دخلت على ان للاشعار بمعنى الانوثة فيه فان حبل الاتان يراد به ما في بطون النوق من الحبل والثاني حبل الذي في بطون النوق وانما نهى عنه لمعنيين احدهما انه غرر وبيع شيء لم يخلق بعد وهو ان يبيع ما سوف يحمله الجنين الذي في بطن امه على تقدير ان يكون انثى وهو بيع نتاج النتاج وقيل اراد بحبل الحبلة ان يبيعه الى اجل ينتج فيه الحمل الذي في بطن الناقة فهو اجل مجهول لا يصح ٥ انتهى

الملاقيح جمع ملقوح وهو جنين الناقة يقال لتحت الناقة ولد ملقوح به الا انهم استعملوه بعد ذلك في الناقة ملقوحة وانما نهي عنه لانه من بيع الغرر ٥ انتهى والله اعلم

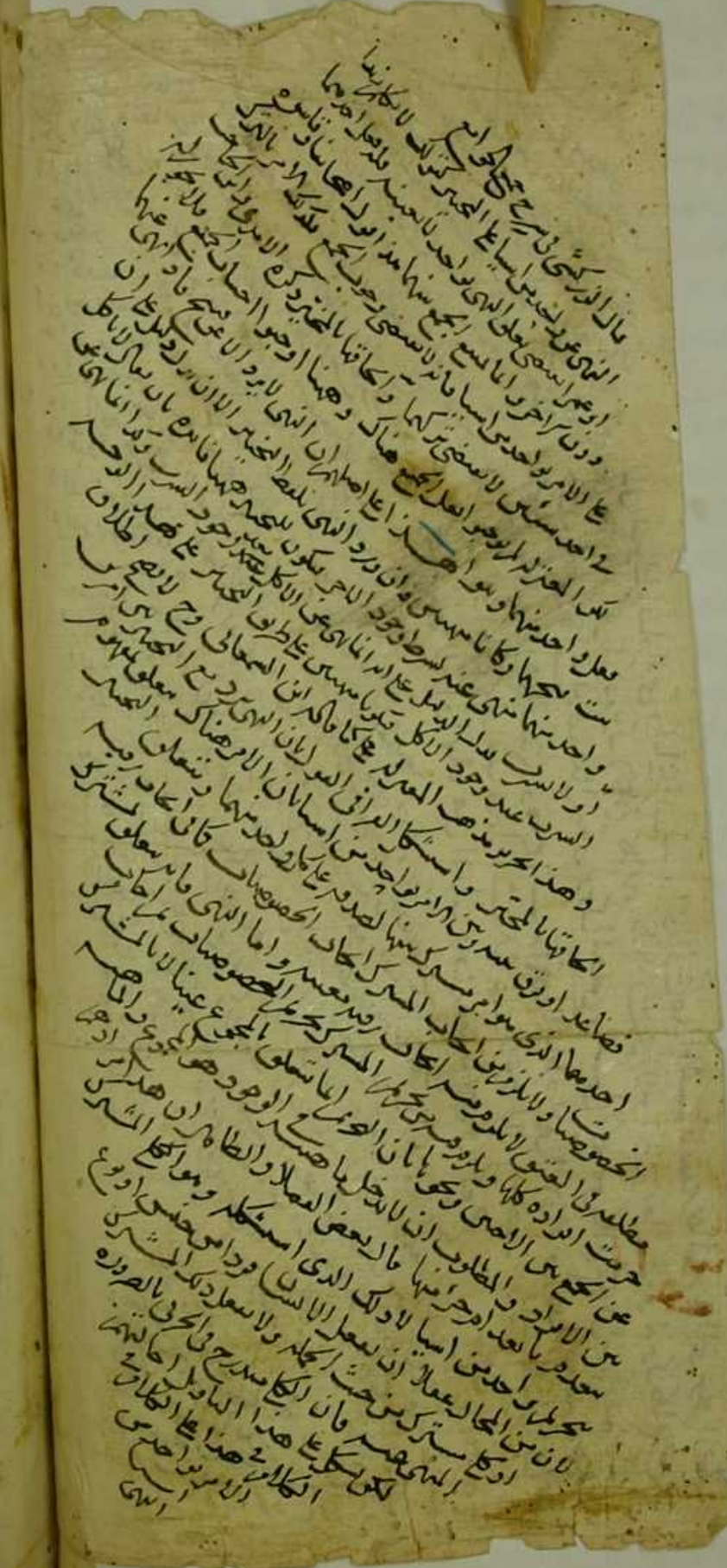
مقتضى

في شرح السلام تبع في ذلك المحلي في شرح جمع الجوامع ٥ كل شهرات القاموس واذا فيه الملاقيح الامهات وما في بطونها من الاجنة اراد في ظهور الفحول ٥ انتهى فيتم قوله لانعدام المبيع ٥ ك

وتحقق من هيئتهم بمقتضى مريد بسط فصول النهي اما ان يكون عن فعل حسي كالزنا وشرب الخمر او شرعي
وهو ما يكون له مع تحقق الحسي تحقق شرعي ما بركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى
بعضها لم يجعله الشارع ذلك الحكم المعلل ولم يحكم بتحققه كالصلوة للطهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل
وان وجد القبح لعينه او لغيره فالنهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبيح لعينه اي لذاته
او لجزئه وعند القرينة الدالة على ان النهي للغير يكون قبيحا لغيره وحينئذ ان كان ذلك الغير وصفا ملازما
للمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فالاقرب عدم الاطلاق ولا نقربه من حيث يظهر
دلت القرينة على ان النهي عن القرباب للمجاورة وهو الاذى وان قربها وعلقت ثبت السبب اتفاقا والنهي
عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وهذا الطرف
يوافقون في بطلانه والطرف الاول من الشرعي ان كان الغير فيه مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان
وصفا ملازما فصحيح باصله فاسد بوصفه لا سقاما يدل على ان القبيح فيه لعينه فهذا محل النزاع
ومنه يعرف انهم لا يعنون بدلالة النهي على الفساد باحد معنييه وانما يعنون بدلالته على ما يرادف
البطلان وان قولهم بدلالته على الصحة لا ينافي القول بدلالته على الفساد بالمعنى الاول وانما ينافيان
بالمعنى الثاني لنا في الاحتجاج للمذهب الاول اما على دلالته عند شرعا فوجهان احدهما دلالة
الاجماع وذلك ان السلف من علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون عليه اي على الفساد لا
على مجرد التحريم بالنهي لا بخصوص القرائن في الربويات مثل لا تاكلوا الربا ولا تبيعوا الربا ولا تنكحوا مثل
ولا تنكحوا المشركات وغيرها كسائر ما نهي عنه من حيث العبادات والمعاملات وثانيهما دلالة المعقول
وهو قوله وايضا لو صح المنهي عنه اي لو لم يفسد لعدم الواسطة بين الصحة والفساد لزم من النفي للنهي
عنه من الثبوت له حكمتان للنهي والصحة وهو اي اللازم باطل اما الملازمة فلاستحالة خلو الاحكام
الشرعية عن الحكمة اجماعا اما على اصول اصحابنا والمعتزلة فلانه عبث وهو قبيح لا يصدر من الشارع
واما على اصول الاشاعرة فلانه لو جاز خلو افعاله عن الحكم والمصالح فالاحكام الشرعية واقعة على وفق
الحكمة وتصرفات العقلاء محكمة الاستقراء وان لم يكن واجبا واما بطلان اللازم فلان اجتماعهما يودي الى
خلو الحكم عن الحكمة وهو خرق الاجماع وذلك لان حكمة النهي اما ان تكون راجحة على حكمة الصحة او مرجوحة
او مساوية لا جائز ان تكون مرجوحة او مساوية لامتناع النهي في التساوي ومرجوحية حكمته لانها
مع التساوي متعارضان فيتساقطان فيكون فعل المنهي عنه كلا فعل فيمتنع النهي عنه وامتناعه مع كونها
مرجوحة اولى لفوات الراجح من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة ولا ان يكون مصلحة النهي راجحة لامتناع
الصحة في ترجيحها لخلو الصحة عن المصلحة ايضا لفوات الراجح من مصلحة النهي وانه مصلحة خالصة
واما عدم دلالته اي النهي على الفساد لغة فلان الفساد للشيء عبارة عن سلب الاحكام له اي عدم
ترتب ثمراته واثاره عليه ولا نفهم اي من النهي لغة قطعا يعني ان لفظ النهي ليس فيه ما يدل على
الفساد من جهة اللغة اصلا نعلم ذلك قطعا فانه لو قال لا تبع هذا او لو فعلت عاقبتك ولكن ترتب
عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض قيل في الاحتجاج للقائلين بانه يدل على الفساد لغة ما ذكرناه في
دلالته شرعا من الاجماع وهو انه فهمه السلف من النهي لغة ولذلك لم يزالوا يستدلون بالنهي عليه
قلنا لا نسلم ان احتجاجهم بدلالة النهي على الفساد لفهمه منه لغة بل لفهمه منه شرعا لما تقدم
من الدليل على عدم دلالته عليه لغة قيل في الاحتجاج لهم ثانيا قد ثبت ان الامر يقتضي الصحة بامر

مالا يكون للشارع ولا يكون له مع تحقق الحسي تحقق الاحكام والاسباب والشروط والموانع والمحصلات الاحكام اسباب اسباب علم

عن الفعل وهو الاذى اكل وشرب كالربوات



من ان الصحة موافقة الامر والنهي يقتضيه فاسمى يقتضيها لغة بل شرعا ونحن نقول بمثله في
النهي فيقتضي الفساد سرعا سلمنا انه يقتضيها لغة ولا نسلم ان النهي يقتضيه انما يقتضيه عدم الامر
وهو اعم من النهي والاعم لا يستلزم الاخص سلمنا ذلك ولا نسلم انه يجب اختلاف احكام المتقابلات
لجواز اشتراكهما في لازم واحد وصلاحية تناقض احكامها سلمنا وجوب الاختلاف فاللازم حينئذ
ان لا يكون منهيا للصحة لانه يقتضي ايضا الصحة وهو اعم من اقتضائه الفساد فمن اين يلزم
في النهي اقتضاؤه لا يقال اذا سلمتم وجوب اختلاف احكام المتقابلات يلزم ان يكون النهي مقتضيا
للفساد لان المراد من الحكم ما يقتضيه النهي من المقتضيات والاثار المترتبة عليه لا ما لا يقتضيه
لانا نقول نحن انما سلمنا وجوب اختلاف احكامهما بناء على ان الحكم اعم مما ذكرتم فالمنع محاله ولا يجاوزه الى
غيره احتج القائلون بالمذهب الثالث وهو انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات
ولهم فيه مقامان اما الاول فتقريره انها لو صحت الصلوة المنهي عنها بناء على عدم الواسطة بين
الصحة والفساد لكانت مامورا بها بالعموم ادلة طلب العبادات مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم
الصلوة خير موضوع فمن استطاع ان يستكثر فليستكثر رواه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة وما روي
عن ابي امامة رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله مرني بعمل وفي رواية مرني بامر ينفعني الله به وفي
رواية دلني على عمل ادخل به الجنة قال عليك بالصوم فانه لا عدل له وفي رواية فانه لا مثل له رواه النسائي
وابن خزيمة في صحيحه والحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه فيجتمع النقيضان لان الامر لطلب
الفعل والنهي لطلب الترك وهو محال واما الثاني فلما استدل به الرابع وسائر وايضا لو كان النهي
مقتضيا للفساد في عبادات لكان غسل النجاسة بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوب
وطلاق البدعة والبيع وقت النداء والوطء في زمن الحيض غير مستتبعة لاثارها من زوال النجاسة وحل
الذبيحة واحكام الطلاق والملك واحكام الوطء من تكميل المهر والاحلال وغير ذلك لانها منهي عنها
واللازم باطل بالاتفاق والجواب ان ما ذكروه من النهي في الصور المذكورة عائد الى امور مقارنة
خارجة ولو سلم فصحتها الدليل خارج بدليل استدلال السلف على فساد كثير من الانكحة والبيوع
وغيرها بالنهي كما تقدم احتج الرابع وهو القائل بانه لا يدل على الفساد لغة ولا شرعا بان النهي
لو دل على الفساد لغة او شرعا لتناقض التصريح بالصحة لغة او شرعا واللازم باطل اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلان الشارع لو قال تصدقت عن الربا فهي محرم ولو فعلت لكان البيع المنهي عنه
سببا للملك لصح من غير تناقض بحسب اللغة والشرع قلنا لا نسلم الملازمة اذ قد تصرح بخلاف
الظاهر وبحيث لم يبق الا ان النهي ظاهر في الفساد والتصريح بخلافه وبينه صارفة عن الحمل على الظاهر
الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرائن احتج اهل المذهب الخامس وهم الحنفية بان
المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الوقت المكروه شرعي للقطع بان المنهي فيهما انما هو الصوم
والصلوة الشرعيان لا الامساك والتبعا وكل شرعي صحيح لان المراد بالشرعي المعتبر في الشرع ولا
معنى الا الصحيح والجواب ان الكلية ممنوعة لانا لا نسلم ان الشرعي بمعناه المعتبر في
الشرع كما ذكرتم بل ما سميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت
ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة تم احد
النصف الاول من شرح غاية السول في علم الاصول والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم والله تعالى

كالسواد والبياض فانهما مشتركان في الرؤية والكدرة

## الباب الثالث من المقصد الرابع في مباحث العموم والخصوص وما يلحق بهما وفيه

اربعة فصول

### فصل العام الكلمة الدالة دفعة على جمع ما يصلح له بوضع واحد

قوله الكلمة جنس قريب وفيه تنبيه على ان العموم من عوارض الالفاظ وقوله الدالة دفعة على جمع ما يصلح له يخرج زيد
لما في لفظ جمع من التنبيه على تعدد ما يطلق الكلمة عليه ويصلح له ويخرج المعهود من وهو لا لما فيه من
الاشعار بالشمول والاحاطة بما يصلح له ويخرج النكرات في الاثبات وجاءني رجل او رجلان او رجال وجاءني عبد اذا كانت
او عبيد فان رجلا مثلا يصلح لكل ذكر من بني آدم لكنه لا يدل على كل ذكر دفعة بل على سبيل البدل ومن جملته
رجلين ورجالا وعشرة وعشرات ومنه يعلم عدم ورود دعوى عشرة على طرد الحد كما ذكره ابن الحاجب
والمراد بالصلوح الصدق في اللغة وقوله بوضع واحد يدخل المشترك وماله حقيقة ومجاز فان لفظ
العيون اذا اريد به المبصرة دون الفوارة والاسد اذا اريد به السبع دون الشجاع عام لان
الشرط انما هو شمول الافراد الحاصلة مع وضع واحد ومن اعتبر ان المشترك عند تجرده عن القرينة وما
له حقيقة ومجاز عند قيام القرينة على ارادة الجمع من قسم العام لا يكون الحد عنده مع قوله بوضع واحد
جامعا **وهذا مما** وقع فيه الخلاف عند من يدخل المشترك وماله حقيقة ومجاز على جمع
معانيهما ان لم يكن بينهما تنافي فالجويني والغزالي والآمدي وغيرهم جعلوها من قسم العام بناء على ان نسبة
المشترك الى معانيه كنسبة العام الى افراده فكما ان العام عند التجرد يستفاد منه جميع الافراد كذلك المشترك
المشترك عند التجرد يستفاد منه جميع المعاني والرازي وغيره لا يعدونهما من قسم العام وانما نزل
ترك البيان في مقام الاحتمال منزلة العموم ولهذا قال بعض الشافعية ان الائمة لم يريدوا العموم وانما
هذه الزيادة من جهة النقلة عندهم لما رأوهم يقولون باطلاق المشترك على معنييه ظنوا انهم اجروه
بالعام في معنى استغراقه لمعنى لولاته ووجوب الحمل على جميع معانيه **واعلم** ان الاتفاق وقع على ان **العموم**
**يوصف به الالفاظ حقيقة** يعني ان كل لفظ يصح شركة الكثيرين في معناه لا فيه يسمى عاما حقيقة اما لو كانت
الشركة في الاسم بعينه لا في معناه فهو مشترك لا عام وعرف ان عوارض العموم للالفاظ انما صار بعاميها
واختلفوا في وصفه للمعاني على ثلاثة اقوال **القول الاول** انه من عوارضها حقيقة فوصف
به **المعاني كذلك** يعني حقيقة كما في الالفاظ فيكون للقدر المشترك بينهما وهو رأي ابي بكر الرازي من الحنفية
وحكاه عن مذهبهم واختاره ابن الحاجب ومنهم من ذهب الى انه موضوع لكل من الالفاظ والمعاني بالاشتراك
اللفظي وهو في غاية السقوط لما تقرر من ان المجاز اولى من الاشتراك وذلك **كعم المطر والخصب** الناس
وعمهم العطاء **وعمهم الصوت** يعني انه مسموع لهم على جهة الشمول ونحو ذلك كثير وهذا الاطلاق شائع
ذائع في لسان اهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة **وكالمعاني الكلية** التي يتصورها الانسان كالاجناس
والانواع فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها **وهو** اي العموم **شمول امر لمتعدد** سواء
سواء كان ذلك الامر لفظا او معنى **وان قيل** لا نسلم ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد بل هو حقيقة
في شمول امر متحد لمتعدد وما ذكر من عموم المطر والخصب والاعطاء والصوت ليس كذلك لانه
بالحقيقة شمول متعدد هو اجزاء المطر لمتعدد هو اجزاء الارض وكذلك العطاء والانعام الخاص بكل واحد
من الناس وكذلك الصوت فان الواصل منه الى صماخ زيد غير الواصل منه الى صماخ عمرو والا لزم حلول
المعنى الواحد بجزئيات متعددة وهو محال ولو سلم انه يدرك في محله كما هو رأي البعض لزم ان يكون

ذات الشمس والقمر عاما لانه يراهما كل مبصر وبالجملة فان تعلق معنى واحد بمعان لا يتصور في
المعاني الحارجية كما بيناه انما يتصور في المعاني الذهنية كالمعاني الكلية والاصوليون ينكرون وجودها
**والجواب** ان النزاع ان كان فيما يعتبره اهل اللغة في العموم فقد بينا انه على ما هو شايع عنهم والمنع
لمثله مكابرة على انهم لا يعتبرون تقييد الامر الموصوف بالعموم بالوحدة الحقيقية بل يكتفون
بمطلق الشمول لما يتصف بالوحدة العرفية تنزيلا للموجودات المتجانسة منزلة واحد لاستراك المعاني
الماهية من حيث هي وان كان في متعارف الاصوليين ورد السؤال وكان الراجح قول الاكثرين **القول**
الثاني ما افاده قوله **وقيل مجازا** يعني ان العموم ليس من عوارض المعاني حقيقة ولكنه من عوارض الالفاظ
ووضعها له على جهة المجاز وهو قول اكثر الاصوليين وذلك **لعدم الاطراد** فيه بدليل معاني الاعلام كلها
فانها لا توصف بالعموم حقيقة ولا مجازا ولو كان حقيقة لكان مطردا وهو منقوض بالاعلام اسمها
فانها ايضا لا توصف به حقيقة ولا مجازا والحق اطراده في محل النزاع وهو اتصاف الامر الواجب الشامل له
لمتعدد لمطلقات او يعني بالعموم اما حقيقة واما مجازا على اختلاف الرايين **القول الثالث** قوله **وقيل لا**
يصح **اطلاقهما** اي لا يوصف المعاني بالعموم حقيقة ولا مجازا وهو قول بعض ذهب صعفا الاصول وهو في عامة السقوط
**اذا عرف** ذلك **فهو** عند اهل العربية الاحرى **استغراق اللفظ لما يصلح له** والاقرب انه في اللغة
للاسرى وفي الاصطلاح للالفاظ لا غير **مسئلة** اختلف في الصيغ التي يستعمل في العموم مثل **اسما الشرط**
**والاستفهام** نحو من وما واي فيهما ومهما وايا ايضا في الشرط **والموصولات** نحو من وما واي والذي وكل
**ونحوها** كجميع سواء كانت مثنية او مفردة الا ان دخول السلب عليها يفيد سلب العموم المستفاد منها
**والنكرة في سياق النفي** او ما في معناه كالاستفهام والنهي نحو هل من احد عندك ولا تطع منهم اثما او كفورا
فالمختار وعليه الجمهور انها **للعموم حقيقة** لغوية واستعمالها في غيره على جهة المجاز **وقيل** انها
**للعموم في الامر والنهي لا غير والوقف في الاخبار** كالوعد والوعيد حكاه ابو بكر الرازي عن الكرخي ثم قال
وربما ظن ان ذلك مذهب ابي حنيفة لانه كان لا يقطع بوعيد اهل الكبائر من المسلمين ويجوز ان يعفو
الله لهم في الدار الاخرة **وقيل** هي موضوعة **للخصوص** واستعمالها في العموم على جهة المجاز وهو قول
المرجية **وقيل مشتركة** بينهما فلا يستفاد منها احدهما الا بقرينة وهو قول السيخ ابي الحسن الاشعري
في احدى الروايتين عنه وبعض الاصوليين **وقيل بالوقف** وهو مذهب الاشعري في رواية والامدي
والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم والوقف اما على معنى انا لا ندري اوضع للعموم والخصوص صيغة ام لا
واما على معنى انا نعلم انها وضعت صيغة تستعمل فيهما ولكنا لا ندري اهي حقيقة في العموم وحده او في
الخصوص وحده او فيهما معا او مجاز كذلك **لنا التبادر** من الاطلاق فانه اذا قيل لا تضرب احدا او لا تكلم
رجلا وغيرهما فهم العموم من ذات الصيغة قطعا والتبادر دليل الحقيقة فثبت ان للعموم صيغة وفي
ما ذكرناه ما لا يستقر اولنا ايضا **استدلال العلماء بالآية** فانا نقطع انهم لم يزالوا يستدلون بقول السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وبقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
على وجه العموم وبقوله صلى الله عليه وسلم في اولادكم على وجه العموم ساعدا انعامن عمر انكار من احد وكاحتجاج عمر
على ابي بكر في قصة قتاله مانعي الزكوة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله فمن قال لا اله الا الله عصم مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله فقال ابو بكر والله لاقاتلن
من فرق بين الصلوة والزكوة فان الزكوة حق المال اخرجه الجماعة الا ابن ماجه واللفظ للبخاري ولم ينكر عليه

احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى التعلق بالاستثناء لعلمه بانهم وهو اسند عموم وجوب القتال المستفاد
من لفظ الناس قبل ان يقول لا اله الا الله وعموم العصمة بعده المستفاد من لفظ من الا ان الرجوع الاستثنا
ان مقام الحجاج مظنة الانكار **واعترض عليه** بان الاجماع السكوتي لا ينهض في الاصول وبان ذلك
انما فهم بالقرائن فهي مثل السارق والسارقة ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او العلم بانه مهيب فاعدة
قياسية **واجيب** بان شياعه وعدم انكاره في مقامات المجاهدة يقتضي عادة القطع بعمومه لا جمله
ولو سلم فالمطلوب دلالة اللفظ وهي مما يكتفى فيه بالظن ولذلك قبلت فيه اخبار الاحاد وبان فتح هذا الباب
يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يعرض بالقرائن فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل
للقطع بان العموم في مثل قوله تعالى حكاية عن اليهود ما انزل الله على بشر من شيء انما فهم من الصيغة لا من امر
خارج **احتج الاول** وهو القائل بالعموم في الامر والنهي والوقف في الاخبار **لو لم يكن صيغة** اي الامر
والنهي **للعموم لم يكن التكليف عاما** لكن الاجماع منعقد على ان التكليف لعامة المكلفين والتكليف
اما بصيغة الامر والنهي **قلنا ثبت العموم** لصيغ العموم في بقية الكلام من الخبر والاستثناء بما ذكرنا من الادلة
على ان الغالب منه في سرحه لمحض المنتهى ادعى انعقاد الاجماع على تكليف جميع المكلفين بمعرفة اخبار الوعد
والوعيد ونحوها اذ يتفرع عليها تحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات فلا وجه للفرق حينئذ
لتساوي الامر والنهي والخبر في عموم التكليف **احتج الثاني** وهو القائل بالخصوص **الخصوص متيقن**
لانه ان كانت له فهو المراد وان كانت للعموم فهو داخل في المراد بخلاف العموم فانه مشكوك فيه لجواز ان
يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا في المراد **فكان** حمله على حمله للخصوص المتيقن **اولى** من
حمله على حمله للعموم المشكوك فيه **قلنا** ما ذكرتموه **اثبات للغة بالترجيح** وذلك لا يجوز لانه اثبات الاثر
بالمؤثر كما سبق ولو سلم فهو معارض بان العموم احوط فيكون العموم اولى لانه ان كان للعموم فالحمل على الخصوص
لا يحصل المراد وان كان للخصوص فالحمل على العموم يحصل المراد وزيادة **والاشتراك والوقف بعيدان**
اي بعيدان عن الصحة لما فيهما من الاشتراك والوقف بحوثهما عدم فان يقال
ان هذه الصيغ اطلقت على الخصوص تارة وعلى العموم اخرى والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما
فيهما وهو معنى الاشتراك ويمكن الجواب ان حمله على المجاز في احدهما اولى من حمله على الاشتراك لما سبق
من رجحان المجاز واما تقرير شبهة الوقف فبانه لو ثبت هذه الصيغ لشيء من العموم والخصوص لثبت
بدليل واللازم باطل بسبق لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول لا دخل له في اللغة كما سبق والثاني
ان كان احاديا لم يفد لان المسئلة اصولية مطلوب فيها العلم والاحاد لا يفيد فيها الا الظن والمتواتر
لم يوجد والا لما وقع فيها اختلاف لقضاء العادة بامتناع الا يطلع عليه المجتهدون في الطلب وتقرير
جوابها بان يقال ثبت كونها للعموم بما تقدم من دليل التبادر واستدلال العلماء على ان الموضوعات
اللغوية مما ثبت بالاحاد بالاتفاق **اذا تقرر** ذلك فالقائلون بان العموم له صيغة لم يقل منهم
خلاف في ما سبق ذكره من الالفاظ للعموم الا في التي والذي ونحوهما من الموصولات فانه نقل عن ابي هاشم
وابي الحسين والرازي ان ذلك كاسم الجنس والجمع المعرف باللام الجنسية والظاهر انه نقل غير صحيح لانه

لم يوجد في كتبهم كالمعتمد والمحصول واختلفوا في الفاظ فيها نقول **وكذلك اسم الجنس**
**دخل عليه اللام مشارا بها الى الجنس نفسه من حيث الوجود على الاطلاق** يعني ان اسم الجنس الداخل
عليه اللام الموصوفة كما سبق ذكره من الالفاظ في قولنا للعموم الحقيقة قوله مشارا الى الجنس نفسه
يخرج لام العهد الخارجي لان الاشارة بها الى حصة معينة من الجنس الذي دخل عليه وراد اكانت او افرادا
وقوله من حيث الوجود يخرج لام الحقيقة والطبيعة لان الاشارة بها الى الجنس نفسه لا من حيث وجوده
في ضمن الافراد بل من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المراة نريد ان جنس الرجل خير من
جنس المراة ولا يلزم منه ان يكون امراة خيرا من رجل لجواز ان يكون جنس الرجل الحاصل في ضمن كل فرد
منه خيرا من جنس المراة الحاصل في ضمن كل فرد منها مع كون خصوصية افراد منها خيرا من خصوصيات
افراد منه كفاطمة رضي الله عنها وقوله على الاطلاق يخرج لام العهد الذهني فانها قد تشير بها الى الجنس
نفسه من حيث وجوده لا في ضمن اي فرد على الاطلاق بل في ضمن فرد غير معين وذلك الفرد المندرج تحته
باعتبار مطابقته للماهية معلوم عند المتكلم والسامع فله عهد به بهذا الاعتبار فسمي معهودا ذهنيا
ثم انهم اجمعوا على ان العهد الذهني يتوقف على قرينة لفظية ومع انتفائها يجب الحمل على الاستغراق
وهو ما اردناه من العموم وعليه جمهور الاصوليين من غير فرق بين ما يمكن واحبه بالتوحيد او بالتاء وما لم يكن
كذلك **للمتبادر** للعموم منه عند الاطلاق ولهذا وقع الاتفاق على ان المعهود الذهني مفتقر الى القرينة
بخلاف الاستغراق **واستدلال العلماء** كما ذكرناه في السارق والسارقة والزانية والزاني وكاحتجاجهم
بحديث مسلم وابي داود وغيرهما الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد سواء بسواء فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم
اذا كان يدا بيد وشاع وذاع ولم ينكره احد **وصحة الاستثناء** فانه جائز من هذه الصيغة بشهادة
الاستعمال والاجماع والاستثناء يخرج ما يجب انه لو اراده فلزم من ذلك ان الافراد كلها واجبة الدخول
وهو معنى العموم **وقيل** هو للعموم **ان لم يميز الواحد منه بالوحدة** سواء ميز واحده بالتاء كالتمر والشعير
والتمر او لم يميز واحده بشيء منهما كالذهب والفضة والملح والعسل والماء وهذا مذهب العراقيين اما اذا ميز
واحده بالوحدة كالدينار والرجل والرغيف فلا يحمل على العموم الا بقرينة كالشعير في قولهم الدينار
افضل من الدرهم والفضل وقولا فضل الرجل بالمراة وقوله ان الطاهر من نحو الفضل بالفضل والفضل
بالفضل والاذن بالاذن والسن بالسن ان العموم فهم من نفس الصيغة لا من امر خارج والمتناول بعضه
**وقيل** هو للعموم **ان ميز واحده بالتاء** اما اذا لم يميز واحده بها فلا يفيد عموما سواء ميز بالوحدة او لا
وهذا قول الجويني وهو بعيد جدا ولهذا انكر مثل كلام العراقيين **وقيل** ان اسم الجنس المعرف باللام لا
يفيد عموما اصلا **بل هو للجنس الصادق بعض الافراد** كما في لبست الثوب وشربت الماء وهو
مذهب ابي هاشم والرازي وابي الحسين البصري **لانه** اي الصادق بالبعض هو **المتيقن** والجمع
مشكوك فيه ووجب الحمل على المتيقن لا على المشكوك الا ان تقوم قرينة عليه كقوله تعالى ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا فان الاستثناء فيه قرينة ارادة العموم **وهو اي الاحتجاج مرجح** في اللغة وقد تقرر
ان اللغة اما تثبت بالتوقيف لا بالترجيح واما المضاف منه الى معرفة فالمختار انه يفيد العموم مطلقا
وفاقا لابن الحاجب والسبكي وغيرهما وقد احتج قولا لابن عباس واحمد بن حنبل والمرتضى وابي الحسين
الحسني رحمهم الله تعالى من قولهم فيمن قال زوجتي طالق ولزوجاته انهن يطلقن جميعا وما

ذاك الا



ذاك الا لان الجنس المضاف يعم بل قد بين ان عموم المضاف اقوى من المحلى باللام بدليل ان الرازي وهو ممن
ينفي عموم المحلى باللام صرح في المحصول بان الامر المضاف في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره عام في
كل امر ومن الادلة على عمومه قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام فانه عام لجميع ليالي الصيام قطعا ومنها
احتجاجهم على اباحة السمك الطافي بحديث الحل ميتته ولم ينكر عليهم الاحتجاج بذلك واما عند اصحابنا
الى تخصيص العموم بحديث جابر مرفوعا ما القي البحر او جزر عنه فكلوه وما مات وطفى فلا تاكلوه رواه ابو
داود وابن ماجه والبيهقي في سننهم ومن الناس من فصل فذهب الى انه لا عموم في المضاف الذي يفيد واحده
بالوحدة بمحتملات من قال زوجتي طالق وعبدي حر وله زوجات وعبيد لم يطلق ولم يعتق الا من
عنه عبد الاكثر على خلاف ما لا يفيد واحده سواء بالتاء نحو تمر العراق او لم يفد نحو ماء الطير
وريت السام وجعله قولا للقائلين بعدم طلاق جميع الزوجات وعتق جميع العبيد في المثالين ولا يخفى
على ذي تمسكه ان ذلك لا يصلح ما حدا او انما قالوا ما قالوه لعرف طارئ اقتضاه ومثل ذلك يبنى على الاعراف
والا لزم فيمن قال الطلاق يلزمني ان فعلت كذا ثم حنث وقوع الثلاث عند اهل الثلاث وطلاق جميع
الزوجات ان كان له زوجات عند الجمع لكونه اسم جنس محلى باللام لكنه خولف فيه الاصل اتباعا للعرف
الطارئ من الصيغ المختلفة في كونها للعموم **الجمع المعرف باللام** الموصوفة **او بالاضافة** نحو قد افلح المؤمنون
يوصيكم الله في اولادكم وسلم اسم الجمع كامرت ان اقاتل الناس يا قومنا احسنوا اداء الله والجمهور على انه
يفيد العموم لتبادره الى الذهن عند الاطلاق ويشهد لذلك احتجاج ابي بكر على الانصار بالائمة من قريش
ولم ينكر عليه بل اذعن لها الانصار ولو لم يكن للعموم لم تتم حجته عليهم لانكر اذا قلت بعض الائمة من قريش
لم يلزم منه الا يكون من غيرهم امام وقال تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي فقيل عليه الصلوة
والسلام من قوله تعالى واهلك ان ابنه داخل حتى اجابه تعالى بانه ليس من اهلك وقوله تعالى انا مهلكوا
اهل هذه القرية لما فهم ابراهيم عليه الصلوة والسلام منه العموم قال ان فيها لوطا فاجابته الملائكة عليهم
السلام بتخصيص لوط واهله الا امراته من العموم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيمن قال السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين قد اصاب كل عبد صالح في السموات والارض وغير ذلك كثير ولصحة الاستثناء كما تقدم
**وقيل** انه يفيد العموم **اذا لم يحتمل عهدا** وهو احضار الجويني وذلك **للتردد معه** اي مع احتمال العهد
بين العموم والخصوص حتى يعم وينه على احدهما **وهو** اي التردد **ممنوع** بل المتبادر منه العموم كما سبق **وقيل**
انه لا يفيد العموم **بل هو للجنس كذلك** اي الصادق ببعض الافراد من الجماعات وهو مذهب ابي هاشم كما في
نروجت النساء وملكت العبيد ما لم يعم وينه على العموم وعليه ما سبق **واعلم** ان المحلى باللام الاستغراقي
والمعرف بالاضافة من اسم الجنس والجمع سواء يحمل الافراد كلها عند اكثر القائلين بافادتهما العموم كما
دل عليه الاستقراء وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع منه في التنزيل كقولهم في والله يحب المحسنين انه جمع
يتناول كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئا
من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تعالى ولا يكن للخائنين خصيما لا تخاصم عن خائن فيما وليه اجمع بالاخلاف
خلق العموم او العهد الا يريد مع امتناع قول الكل جماعة من العهد الا يريد على الاستثناء المتصل ومثله
الواقع في سياق النفي من اسم جنس او جمع نكرة من عموم الاكثر نحو لا رجل في الدار ولا رجال في الدار وذهب
الاصل الى ان استغراق المفرد سواء كان بحرف التعريف او بغيره اشمل من استغراق الجمع بدليل صحة لا رجال في
الدار وفيها رجل او رجلان دون لا رجل وعورض بانه يصح ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان او رجال

**وقوله مشارا بها الخ** هي كما سبق الى ذكره

**لا تفتش حقيقته** لان الحكم عليها بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا كما في التلويح **واما العهد الخارجي** الحقيقي فهو كالذهني في احتياجه الى القرينة كما نص عليه ابن الحاجب

**اللام في الاثنين** بموصول فينظر لم يود ان يشير بها للام الجنس انما احال عليهما ما تقدم ذكره من ان استعمال الجمع اجماع فلذا قال كما ذكرناه

**والاذن بالاذن**

**الاولى** زوجي اذ زوجه زوجه كما في العين

كما يصح ان يقال ليس في الدار رجال بل رجل او رجلان والتحقيق ان النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام
ظاهرة في الاستغراق وعمل عبد الله احمد الاستدلال بوجوه ما مستقرا الى العربية نحو ما جاءني رجل بل رجلان
فانه مع القرينة وهي قولنا بل رجلان يحتمل عدم الاستغراق هذا ان لم يكن مع من ظاهرة او مقدرة اما
اذا كان بعدها ظاهرة نحو ما جاءني من رجل او مقدرة نحو لا رجل في الدار فهو نص في الاستغراق ولكن نصوصيته
لا رجل في الاستغراق اراد مد لوله فلا يخرج عنه شيء من الاحاد بعد الاستثنا لان الاستثنا لا تقدح وكون
اللفظ نصا بدليل جريانه في اسما العدد مع كونها نصا في معانيها ونصوصيته لا رجال في استغراق اراد
مد لوله فلا يخرج عنه شيء من الجماعات بعد الاستثنا واما استغراق الاحاد فيدل عليه بالظهور لا بالنصوصية
فلذلك صح لا رجال في الدار بل رجل او رجلان وصح ما في الدار رجل بل رجلان او رجال بخلاف لا رجل واما
ما روي عن ابن عباس من ان الكتاب اكثر من الكتب وما ذكره صاحب الكشاف من ان الملك اكثر من الملوك
فنا ظر الى ان المفرد المعرف بلام الجنس او الاضافة صالح لان يراد به الجنس الى ان يحتاط به اي يراد كل واحد
منه بحيث لا يخرج من احاده شيء وان يراد بعضه الى الواحد لان معناه الاصلي اعني الجنسية المطلقة باق
مع ارادته والجمع المعرف بذلك صالح لان يراد جمع الجنس اي كل واحد واحد من افراده وان يراد بعضه
ولكن لا الاستغراق والواحد اذ لا يبقى مع ارادة ذلك معناه الاصلي اعني جنسيته المطلقة او الى ان الاستغراق
في المفرد انما هو بتناول كل واحد من افراده فالحكم مسوب اليه لكونه مسوبا الى كل واحد منها واما الجمع
فعلى قياسه على المفرد ينبغي ان يكون استغراقه بتناول كل جماعة لانها احاد ومد لوله فاذا نسب اليه حكم
كان مسوبا الى كل جمع جمع فان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها للجماعة مستلزما لثبوتها لكل واحد منها
فهم من ذلك ثبوته لكل واحد كمولك جاءني الرجال والا كانت الاحاد باقية على الاحتمال كمولك وهن العظام
وهذا انما هو بالنظر الى مراعاة الجمعية فيه والا فان العلما المحققين يقررون الجمع المستغرق
بتناول كل واحد من غير فرق بين جاءني الرجال وبين العظام ويكون كالمفرد في استغراقه كانه قد نظر عند
معنى الجمعية وصار الجنسية لا الجمع المنكر فانه لا يفيد العموم عند الجمهور خلافا لابي علي الجبائي والحكم
والمراد به جمع الكثرة والقائل بعدم بها الظهورات هذا الخلاف لا يتصور في جمع القلة لكونه ظاهرا في
العشرة فما دونها لا الى ثلاثة ولان شبهة الحالف لا تنتهض كما لا يخفى وذلك لانه في الجموع كرجل
في الوجدان اذ لا شك في ان رجالا صالح لكل جماعة على سبيل البدل كما ان رجلا صالح لكل واحد على
سبيل البدل ورجل ليس للعموم فيما تناوله من الوجدان فيجب ان لا يكون رجال للعموم فيما
تناوله من الجماعات **واصحه تفسيره له عند عبيده مثلا لانه** لا يقال الجمع ولو كان ظاهرا في العموم
لما صح تفسيره بادنى الجمع لانه نص المفرد ظاهر الا كلة لا يقال العبد ولد على الظاهر لصام القرينة العقلية
وهو استحالة ان يكون له عنده جمع عند البيا لانه يقال معنى العموم جمع عبيده كما في قولك عندي
العبيد ولا قرينة تنفي ذلك **فصل** في الاحتجاج للمخالف **ثبت اطلاقه على كل جمع** من الجموع وسمها الجمع
المستغرق **والحمل على الجمع** اي الجمع المستغرق **حمل له على كل الحقائق** اي على كل واحد من الجماعات التي هي
حقيقة وكل منها لكونه من افراد الموضوع له لا يضر الموضوع له لتلزم الاشتراك اللفظي فلا اعتراض بانه لا
حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع فهو حقيقة فيه لا في كل فرد بخصوصه حتى يكون هناك حقائق
واذا كان كذلك **فهو اولى قلنا** في الجواب عليه **بل الجمع المنكر** صالح لكل مرتبة من مراتب الجموع والا فلا يرد
من مراتبه وحرج من سائر المراتب والحمل عليه مستقيم وعلى غيره مشكوك والحمل **على المستقيم اولى** من الحمل على

المشكوك

المشكوك فيه **ولنا ايضا** في الجواب عليه **الجمع المستغرق** **وربما وضع له** لان رجالا مثلا موضوع للقدر
المشترك بين الجموع والجمع واحد من الجموع فهو حقيقة في جميعها وبيان العام ان يراد به جميع الجزئيات
وهذا لم يرد به الا الخروج واحد **ولا عموم** فيه اصلا **واحتج في اقل الجمع** والنزاع في صيغ الجمع لا لمطلق الجمع
والجماعة والجمهور على ان **اقله ثلاثة للتبادر** يعني انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة
ما فوق الاثنين وذلك دليل على انها حقيقة فيه **وقيل** ان اقله **اثنان** وهو مروي عن مالك واكثر اهل الظاهر
واليه ذهب الباقلاني والاستاذ ابو اسحاق فيه **لقوله تعالى فان كان له اخوة** والمراد به ما يتناول الاخوين
اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة **قلنا** لو كان حقيقة لتبادر الى افهام اهل اللغة فكان لا ينكره ابن عباس
على عثمان ولا يعدل عنه الى التاويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع وهما من اهل اللغة وفصحا العرب
وذلك فيما رواه ابن خزيمة والبيهقي وابن عبد البر والحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس انه دخل
على عثمان فقال له ان الاخوين لا يردان الام الى السدس وانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان في
لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي ومضى انه **مجاز** لتبادر غيره لا
حقيقة لانتفا تبادره فيه **وهو** يعني استعمال صيغة الجمع **في الاثنين مجاز اجماعا** على المختار وقيل انه
عن جابر وجماعتهم **قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة** وهو **معارض بقول زيد بن ثابت** وما رواه الحاكم
في المستدرك عنه انه كان يقول الاخوة في كلام العرب اخوان وصاحب اوريك نحوه عن ابن عمر والتوفيق
بين قوليهما ان ابن عباس اراد ليس الاخوان اخوة على جهة الحقيقة وزيد بن ثابت اثبت ذلك على جهة
المجاز **احتجوا** ايضا بانه لو صح الاثنين لصح ان يقال جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان فيحمل عالمون في
الاول ورجال في الثاني لا شيء **واجيب** بمنع الملازمة مستندا بانا **امنا** جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان
اما **لمراعاة الصورة** فلا يسمى المثنى بصورة الجمع ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف
مع كونهما اسمي واجب قيل لورعيت الصورة لما تحقق وصف المفردات المعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية
ووصف المفردين المعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع يقال جاءني زيد وعمرو وبكر العالمون لا العالمان وجاءني
زيد وعمرو العالمان لا العالمون وهو مع انه كلام على السند مدفوع بما تقرر عندهم من ان الجمع يعرف الجمع كالجمع
بلفظ الجمع فعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وبعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها **او لانه**
اي صيغة الجمع لا شيء **مجاز فلا يطرد** في كل شيء بالمعرفة اي ان المجاز لا يجب اطراده **قيل** ويصدق صيغة
الجمع **في واحد** مجازا ايضا وهو قول الحوني واتباعه **اصحه** استعمالها فيه نحو قول القائل **اتظهر** رجلين للرجل
فيمن رمى رجلا واحد لا يستوي الواحد والجمع في حرمة التبرج له **قيل** لا يصدق صيغة الجمع عليه
حقيقة ولا مجازا والجمع فيما ذكر من المثال **هو على بابه لان** من رمى رجلا رمى رجلا **لعموم عاده** على ان جمع
الكثرة يستعمل لمجرد الجمعية والجنسية فيقال فلان حسن الثياب في معنى حسن الثوب وكم عندك من الثوب
والثياب صرح به الرضي رضي الله عنه في شرح الشافية وما نحن فيه من هذا القبيل **مسئلة** احتلف في
**مثل** قوله تعالى **خذ من اموالهم صدقة** هل يسمى احد الصدقة من كل نوع مال كل مالك او يسمى
احد صدقة واحدة من نوع واحد فذهب الاكثرون الى انه **عام في كل نوع** من الانواع فيسمى احد الصدقة
من كل واحد منها وذهب الكرخي وابن الحاجب الى الثاني فيكفي احد صدقة واحدة من جملة الاموال **احتج**
الاكثرون بما اشار اليه بقوله **لانه جمع مضاف** وقد مر انه من صيغ العموم فكانه قيل خذ من كل مال صدقة
ولما انه لا يكفي في امتثال الامر فيما سلمناه احد صدقة واحدة من جملة الاموال كذلك لا يكفي في محل النزاع **واجيب**

يمنع مساواه حق من كل مال لحق من اموالهم فان كلا للمفصل بخلاف الاموال واموالهم ولذلك فرق بين قول
القائل للرجال او الجيران علي درهم وبين قوله لكل رجل او لكل جار لي علي درهم ورد بان الامه تفسر
الجمع المنكر تارة بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قوله لك للرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم
واحد للكل واخرى بكل واحد واحد فيكون كالمفرد في استغراقه والمعنى الثاني اكثر من الاول بنص عليه السيد
شريف فيحمل على الاكثر الا لقرينة كمثال الاقرار قال سعد الدين قد يعموم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هو
المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال او نص الجنس مثل فلان يركب الخيل او ماهيته لا تتعدد في الرجال
فلهذا تعرف بين للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم عملا بالقراءة الاصلية بخلاف مثل والله يحب
المحسنين ويحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد او لاجل بين العباد قيل في الاحتجاج للمخالف انه
يتصدق اذا اخذ من جملة اموالهم صدقة واحدة انه اخذ منها صدقة واذا صدق انه اخذ منها
صدقة تواخذه فيجب امتثال ما امر به قلنا ما ذكرتموه ممنوع اذ هو عين النزاع ولا نسلم انه يصدق
اذا اخذ من اموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة قيل في الاحتجاج
له ثانيا لو عم لوجب من كل فرد والتالي باطل اما الملازمة فللاجماع على ان كل دينار وكل درهم مال واما
بطلان التالي فللاجماع على انه لا يجب اخذ الصدقة من كل فرد من افراد المال واذا لم يجب لم يجب من كل
نوع اذ لا معنى له الا فهم العموم من الخطاب قلنا قضية العموم بحكم اللغة يقتضي ذلك لكنه لم يجب
للعرف والاجماع يعني ان العرف والاجماع عارضا العام في بعض منتاولاته التي هي الافراد ولا نسلم ان ذلك
يستلزم المعارضة في البعض الاخر وهو الانواع فبقي العام حجة فيه والجمع المنون الجمع ليصح عطف المفرد
والمفرد قد يراد به الواحد من الافراد فيكون معنى الجمع المعرف باللام او الاضافة جميع الافراد وقد يراد به
الجنس فيكون معنى الجمع جميع الانواع كالاموال والعلوم والمعنى الاول اكثر استعمالا من الثاني فيكون
التعويل فيه على القرائن وقد دل العرف والاجماع على ان المراد في مثل خذ من اموالهم الانواع لا
الافراد **مسئلة** في بيان حكم الخطاب الوارد على سبب سواء كان او عمره وتفصيل الكلام فيما يتبعه
السؤال ان الجواب اما ان يكون مستقلا بنفسه بحيث لو انشئ به كان كلاما تاما مفيدا او غير
مستقل فالثاني تابع للسؤال في عمومه بالاتفاق وفي خصوصه على المختار اما العموم فكما روي عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن
فان السؤال لما كان عن بيع مخصص باحد تبعه الجواب في العموم واما الخصوص فكما لو قال له سائل وقال
توضأت بماء البحر فقال تجزيك وهذا استدلال بالاجماع على التعميم وحق العمر خلافا للشافعي رضي الله عنه حيث
مصر امنه الى ان ترك الاستفصال في حكايته الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وهذا لما
قال فيه الغزالي رحمه الله تقدير عموم بالوهم المجرد لان الحكم على ذلك الشخص لعلة كان المعنى يخصص به
كتخصيص ابي بردة في الاضحية بجذعة من المعز وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده ولو قدر
معنى خالف للحكم يوجد في غيره فالتعميم بالعلة لا بالنص على ما هو زعم من يدعي عمومه واما الاول وهو
كون جواب السؤال مستقلا بنفسه فلا يخلو اما ان يكون مساويا او اخص او اعم فان كان مساويا
فالحكم في خصوصه وعمومه كالحكم فيما لو لم يكن مستقلا مثال الاول ان يسأل سائل فيقول جامعت في
نهار رمضان فماذا علي فيقال له عليك كفارة كالظهار ومثال الثاني ان يقال ما علي من جامع في نهار رمضان
فيقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار وهذا متفق عليه والاول فيه خلاف الشافعي

كما سيأتي

كما سيأتي وان كان الجواب اخص فالحكم فيه كالحكم فيما لو لم يكن الجواب مستقلا مع كون السؤال خاصا ولا يتم
يعدى محل النص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ كما مر في الخصوص هنا اولى منه هناك لانه
عدل هنا بالجواب عن مطابقة سؤال السائل مع دعاء الحاجة الى المطابقة بخلافه هناك لمطابقة السؤال
والجواب وان كان الجواب اعم فحكمه العموم وقد بينه بقوله **ورود العام على سبب خاص لا يمنع عمومه**
عند الاكثرين وقيل خلافه عن مالك والشافعي والمزني وابي ثور وسواء كان ذلك السبب سؤالا ام لا مثال
الاول حديث ابي داود والترمذي عن ابي سعيد الخدري قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة
وهي يلقى فيها الحيض والنتن ولحوم الكلاب فقال ان الماء لا ينجسه شيء ومثال الثاني ما روى
البيهقي عن ابن عباس وعائشة ان شاة لميمونة ماتت فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم هلا استمتعتم باهابها
فقالوا انها ميتة فقال ان دباغ الادم طهوره رواه البزار في مسنده من حديث يعقوب عن عطاء عن ابيه
عن ابن عباس وقال لا نعلم رواه عن يعقوب الا شعبة انتهى **احتج** الجمهور بوجهين الاول **لاعتبار**
اي لاعتبار السلف من الصحابة ومن بعدهم العموم مع ابتنائه على اسباب خاصة منه ذكر من احد ولو كان
السبب الخاص مسقطا للعموم لكان اجماع الامة على التعميم على خلاف الدليل وهو باطل وذلك **كاية السرقة**
**واللعان والظهار** اما اية السرقة فقال الكلبي انها نزلت في طعمة بن ابيرق شارف البرع ذكره الواحدي
وقيل انها نزلت في سرقة المجن وقيل في سرقة رداء صفوان واما اية الظهار فانها نزلت في خولة وقيل خولة
بنت ثعلبة حين ظاهر منها زوجها اوس بن الصامت واما اية اللعان فانها نزلت في هلال بن امية وقصته
مشهورة **وغيرها** مثل قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة فانها نزلت في عناق وابي مرثد الغنوي لما استأذن
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في نكاح عناق وكانت خليلة لابي الجاهلية رواه ابو داود والترمذي
والنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده والثاني قوله **ولا يمنع التمسك بالعام لانه**
**السبب الخاص قطعا** لانه لا يعارضه بديهة **واحتج** الاول بوجهين وتقرير الاول انه لو كان عاما
للسبب ولغيره لجاز تخصيص السنة بالاجتهاد لانه بعض الافراد فحكمه حكم سائرها ويجوز الحكم بعدم
طهورية بئر بضاعة وبطلانه قطعي ومتفق عليه والجواب منع الملازمة وحينئذ **لا يلزم جواز تخصيص**
**الاسباب** المعينة كبئر بضاعة فانها من بين ما بينا وله العموم تخصيص بالمنع عن الاخراج **للقطع بخروجها**
في الارادة ولا يبعد ان يدل دليل على ارادة خاص منصوص كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره
دونه وتقرير الثاني بان يقال لو عم الخطاب لكان نسبته الى السبب الخاص وغيره سواء فلا يكون لعلته فائدة
ولو لم يكن فيه فائدة لما اتفق عليه لكن التالي باطل فالمقدم مثله والجواب منع الملازمة وحينئذ **لا**
**يلزم** من انتفاء العام مع السبب الخاص على عمومه **انتفاؤه بتقليها** اذ لا يلزم من انتفاء الغاية المعينة
انتفاؤها على الاطلاق **فانها منع تخصيصها ومعرفتها** يعني ان الغاية عمر ما ذكروه من ابطال العموم مثل
منع تخصيص الاسباب فلا يجوز اخراجها عن العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة الاسباب والسير والقصص
فانها تطلب لذاتها وبها افادت معرفتها الوثوق بصحتها ولهذا قال الغزالي ان ابا حنيفة لم يتعلق بالسبب
في قصة عبد بن زمعة وسعد بن ابي وقاص فاخرج السبب عن العموم والجمهور السبب المعين قطعي
الدخول فلا يجوز اخراجه عن العموم بالاجتهاد واما نوع السبب فليس دخوله قطعيا فيجوز اخراجه عن
العموم وقد حمل كلام ابي حنيفة على هذا لانه لم يقل بخروج وليدة زمعة بعينها وانما اخرج نوع الامة
المقر المستفرشة والجواب ان ابا حنيفة يقول انما ثبت ولد زمعة بالدعوى ولا يكون الامة مستفرشة

اخرجه الترمذي وغيره ت ك
الشافعي عبارتان احدهما ما
ورد عقيب سؤال هكذا كراهوال اذا
تعلق النهي بما كسعد لا في
سؤال وسعد بما كسعد لا في
وهذه العبارة وعمومه على انه
في حكم لا قول معها من النبي صلى
الله عليه وآله وسلم كحديث
ابن عباس في الجمع بين الصلوتين
والعبارة الثانية ما في الجواب
لمحل يحتمله على خلاف حاله معها
قول فلا تعارض كما اذا ذكر
ابن ابي شريف ت ك

الا انها لا بالوط وحده وحينئذ لم يحرج نوع السبب ولا يخصه اصلا ويؤيد هذا التاويل انه جاء في
بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراش ابي اقربه ابي والله اعلم **مسئلة** اختلف في اللفظ
العام اذا قصد به المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم هل يبقى على عمومه ام لا والمختار وعليه
الجمهور ان **يخصه مدحا او ذما لا مدح في عمومه لعدم التنافي** بين المدح والذم وبين التعميم لان
قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم واللفظ عام يصح عنه وصعا ووجب
التعميم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض ويدل عليه الشافعي رحمه الله تعالى اللهم من عمومه حتى انه منع من
التمسك بقوله تعالى والذين يكنزون الاية في وجوب زكوة الحلي مصيرا منه الى ان العموم لم يقع مقصودا في الكلام
وانما سيق الكلام في الذم لايجاب الزكوة في كل ذهب وفضة فوقف **قيل** في الاحتجاج له انما سيق الكلام
للمدح او الذم بلفظ العموم قصدا **للمبالغة** فيهما **وذكر العام بلا تعميم ابلغ** اي ادخل في المبالغة في المدح
والذم **قلنا** لا نسلم ذلك بل التعميم ادخل فيهما فان المكلف اذا علم ان كل فاجر في الجحيم وان كل كافر للذهب والفضة
مسر بالعذاب الاليم اجتهد في ارتكاب المعاصي ويحافظ على واجب الانفاق بخلاف ما لو اعتقد ان بعضهم ناجون
ثم **ان سلم** ذلك فالتعميم وان لم يكن ادخل فيهما **فلا تنافي** بين التعميم وبين المبالغة حتى يكون القصد اليها مستلزما
لنفي العموم بل غاية الامر ان المبالغة تحصل بكل منهما وان كان التعميم ادخل والتحقيق ان قصد المبالغة في مقام الحث
على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم بل لا يبعد ان يكون العموم ابلغ في قصدها كما بيناه واما في غير مقام الحث
والزجر فانهما متنافيان كما لو ضربت الناس كلهم فانه اذا حمل على ظاهره من العموم فاتت المبالغة لانها انما تحصل
من تنزيل ضرب بعض الناس منزلة ضرب الكل **مسئلة** اختلف فيما اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم مثل
قول ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم **نهى** عن بيع الحصاة **وعن بيع الغرر** رواه مسلم وقول جابر
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم **قضى بالشفعة بالجوار** رواه النسائي فمذهب الامام يحيى وجمهور اكثر الاصوليين
الى انه لا يعم والاقلون الى انه يعم وهو المختار فالغرر المذكور **يعم** جميع افراد **الغرر والجوار** المذكور يعم جميع افراد
**الجوار وذلك لصدوره من عدل عارف** يعني ان صيغة العموم صدرت من عدل عارف باللغة فالظاهر
انه لم ينقل صيغة العموم وهي الغرر والجوار لكونهما معرفين باللام الجنسي الا وقد سمع صيغة لا مشكك في
عمومها او غلب على ظنه عمومها اذ العدل يمنعه عن ايقاع الناس في ورطة الالتباس وايضا ما لا يجوز اشاعته
واذا ظن صدق الراوي فيما نقله عنه عليه السلام وجب اتباعه بالاتفاق **قيل** في الاحتجاج للاكثرين **الاحتجاج**
انما هو بالمحكي لا بنفس الحكاية والمحكي **يحتمل الخصوص** فيحتمل في الحديث انه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن
غرر خاص وقضى بالشفعة في جوار خاص فظن الراوي عموم الحكم باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهمها
عامة فنقل الحكم على اجتهاده او توهمه **قلنا** هذه الاحتمالات **خلاف الظاهر** لما مر من عدالة الراوي
ومعرفته للعربية ولو ترك الظواهر للاحتمال لادى الى ترك كل ظاهر لان الاحتمال من ضرورتها **مسئلة**
اختلف في فعل المساواة الواقع في سياق النفي **مثل** قوله تعالى **لا يستوي** اصحاب النار واصحاب الجنة
فذهبت الحنفية والرازي والبيضاوي وكثير من اصحابنا الى ان ذلك لا يفيد العموم وذهب الشافعي وبعض
اصحابنا الى افادة العموم ولذلك ذهب الى ان المسلم لا يقتل بالكافر ولو كان ذميا لعموم لا يقتل مسلم بكافر رواه
البخاري وابو داود والمختار انه لا يعم لانه **يحتمل نفي الكل** من وجوه الاستواء **ويحتمل نفي البعض** منها **لحسن**
**السؤال** من المخاطب عن المراد منهما وصحة تقسيمه اليهما فثبت انه يفيد مطلق النفي للاستواء وهو
في الحكم فلم يوافقوه في الاصل وانما منعوا قتل المسلم بالكافر ولو كان ذميا لعموم

لعموم

ومن ذلك ما سيأتي في آخر الكتاب في مسألة جهات الترجيح بحسب امور خارجة من ترجيح عموم قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين على عموم قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا قوله او ما ملكت ايمانهم ٥ ليست هذه المسألة مقصورة على ما سيق للمدح والذم فقط بل ذلك خارج مخرج المثال وانما الضابط ان كل عام سيق لغرض فهل يبقى على عمومه او يكون ذلك الغرض صارفا له عن العموم وقال على هذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء او كان عثريا العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر مسوق لبيان مقدار الواجب فلا يكون عاما في الخراج من الغلة والزمان ومن يقول بالعموم يقول مخصص بما رواه الحاكم فاما الغلة والزمان والقصب فعفو ٣ عفي عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او ان هذا الحديث عام قدم على حديث فيما سقت السماء لكونه مسوقا لبيان المقدار عند من يرى تقديم الفعلية اليه ماوي ٥

٣ قال في ... جمع كذا مع عموم لفظ الاوسق ويترتب منه ما رواه النسائي عن ابن عباس قال قضى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالجوار وهو مرسل ٥ انتهى ٥ من شرح الحلي

وبقيه الستة الا البخاري كما في المنتقى

٣ حكم الامام الهادي

واصحابنا وان وافقوه في الحكم فلم يوافقوه في الاصل وانما منعوا قتل المسلم بالكافر ولو كان ذميا

الحمد لله

اعلم انك تفتقر في تحقيق المقام والاطلاع على خبيات اسرار الكلام الى مقدمتين احدهما ان اللفظ
متى اشعر بالاخص شعر بالاعم ولا عكس والاخرى ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص
اذا عرفت ذلك فالاستواء المطلق اعم من الاستواء المقيد بكل وجه وبالبعض المعين فلا يلزم من
اشعار اللفظ به الاشعار بخصوصية احدهما ونقيضه اخص نقيضي كل منهما فاذا اشعر اللفظ
به اشعر بكل من النقيضين وحينئذ فالاستدلال على نفي عموم الاية بان الاستواء المنفي مطلق وهو
اعم من المقيد بالكل والاعم لا يشعر بالاخص غلط منشاؤه استعمال قاعدة الاثبات في النفي
والجهل بان ذلك خاص بالاثبات واما في النفي فلان اللفظ حينئذ يشعر بنقيض الاعم فيشعر
بنقيض الاخص لما عرفت والاستدلال على ذلك بان النفي المتعلق بالاستواء مطلق وهو اعم
من النفي الشامل والاعم لا يشعر بالاخص بريء عن هذا الغلط وهو المنسوب الى القاضي
البيضاوي الصحيح عنه فالقول بان قوله لان الاعم لا يستلزم الاخص غلط منشاؤه استعمال
قاعدة الاثبات في النفي غلط منشاؤه عدم تدبر كلامه هذا توضيح كلام المؤلف وقد
اختار مذهب البيضاوي وارتضاه لقوة دليله عنده ولا يخفى على ذي انصاف وذوق سليم
ان ما ذكره المؤلف والقاضي كلام ظاهري واذا تحققته وجدته قد بعد عن ساحة التحقيق كثيرا
وانتهى الى الدرك الاسفل فلم تجد له نصيرا فانا لا ننكر ان النفي المطلق لا يشعر بالمقيد
لكنا نمنع ان نفي الاستواء في الاية مطلق وسنده انه لا يخلو اما ان يكون الاستواء المنفي
قبل دخول النفي عاما لكل وجه او خاصا ببعض معين او مطلق والاولان لا دليل عليهما ولا
يدعيهما احد فتعين الثالث وحينئذ فهو اعم من كل منهما فعند نفيه اشعر اللفظ
بنقيضه وهو اخص من نقيضي كل منهما فيشعر بكل من نقيضيهما وعلى الجملة فالاستواء المطلق
موجود بوجود كل فرد من افراده وينتفي بانتفائه كل فرد وهو معنى العموم فظهر ان الحق
الحقيق بالقبول ما ذهب اليه الامام الشافعي والشيخ ابن الحاجب ولا يتخلف عنه الا
قاصر عن معرفة الحق او مشاغب والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب

اعم من النفي المقيد بالكل او بالبعض والنفي الاعم لا استعار له النفي الاخص ولا يخفى عليك ان الكل والبعض
قيد للنفي بعينه لا للمنفي اذ لو كان للمنفي لوجه النفي اليه ولزم انعكاس الحكم وان اردت زيادة استيضاح لما
ذكرناه فتامل في الفرق بين قول القائل حصل نفي للاستواء مطلق وحصل نفي للاستواء شامل لجميع وجوهه
او خاص ببعضها وبين قوله حصل نفي لاستواء مطلق وحصل نفي لاستواء شامل او خاص تعلم ان النفي
المطلق لا يستعار بالمقيد بقيد مخصوص بخلاف نفي المطلق ولما لم يتنبه الشارحون لمنهاج البيضاوي
صعوا هذا الدليل وجزموا بان قوله لان الاعم لا يستلزم الاخص غلط منشاه استعمال قاعدة الاستلزام
في النفي وهو اجل من ان يخفى عليه ما هو ادق من هذا قيل في الاحتجاج للسابع وبين وافقه نفي دخل
على فعل يتضمن النكرة وهي المصدر فمعنى لا يستوي زيد وعمرو لا ثبت استواء بينهما فعم كغيره من النكرات
قلنا قد تقرر ان التعريف والتنكير من خواص الاسماء فلم يدخل النفي على نكرة اصلا وحينئذ لا يسلم انه
يجب اجراء المتضمن مجرى ما تضمنه لما ثبت من انه ليس الماول كما اول به كقولهم في الجملة المعلقة انها
ما قوله بالمصدر وقائمة مقام المفعولين فلو كان الماول كما اول به لما قامت مقامهما واما نحو قول ام
القائل لا استواء او لا مساواة بين زيد وعمرو فهو عام لانه نكرة في سياق النفي وسلبه الاستواء حاصل بين
زيد وعمرو لكونه محلى بلام الجنس وكل واحد منهما مخصوص بالعقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء
مخلوق فلا يرد عدم صدق كل واحد من العمومين من حيث انه لا يلزم من مساواة من وجه
واقلها المساواة في سلب ما عدا هما عنهما وعدم مساواة من وجه واقلها في شخصهما والا ربما يجب الاتيان به

**مسئلة** اختلف في المتعبد بصيغة الفاعل وهو ما لا يستقيم في العقل والشرع كلاما الا بتقدير
وثمة امور صالحة لاستقامة الكلام فذهب السيد ابو طالب والامام يحيى عليه السلام وكثير من
الاصوليين كالشيخ ابي اسحق والغزالي وابن السمعاني والرازي والامدي وابن الحاجب الى انه لا عموم له في
المقتضيات فلا يقدر كلها بل يقدر واحد منها بدليل فان قصد الدليل كان مجملا بينها وذهب
جمهور اصحابنا الى انه يعم المقتضيات فيقدر كلها الا ما خصه دليل يدل ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم
رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه الطبراني في معجمه الكبير عن ثوبان وله شاهد صحيح
رواه ابن ماجه بسند جيد وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال انه على شرط الشيخين فان
ظاهره يقتضي رفعها بالكلية عن جميع الامة لكنه يفضي الى الكذب في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
للقطع بصدورها من الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن تقديره من الاحكام الدنيوية والاخروية كالعقوبة
والضمان والذم والقضاء الى غير ذلك **احتج** الاولون بما اشار اليه بقوله للاستغناء عن اضمارها
وتقريره ان يقال لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء واللازم باطل اما الملازمة فلان الحاجة تندفع بالبعض
دون الاخر فكان الاخر مستغنى عنه واما بطلان اللازم فلان الاضمار انما كان للضرورة وجب ان يقدر
بقدرها **احتج** القائلون بالمذهب الثاني بما اشار اليه بقوله والى جوابه بقوله وفهم من نحو لا
سلطان للسلب في الصفات المعتبرة فيه ولا قياس فيه وتقريره انه اذا قيل لا سلطان للسلب وبها
سلطان فانه يفهم منه نفي جميع الصفات المعتبرة فيه من السياسة والعدل ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك
يكون حكم رفع عن امتي الخطاء والنسيان والجواب انه انما فهم ذلك بحسب العرف والعادة في العرف لا يصح
اذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا جامع في مثله وان تعين احدها اي احد المقتضيات
فكالملفوظ ان عاما فعام وان خاصا فخاص اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى فعلى العموم من

عوارض الالفاظ والمصدر ليس بلفظ ورد منع المقدمتين اما الاولى فلان العموم في الحقيقة انما يعرض
لمدلول اللفظ بان يراد جميع افراده واما الثانية فلان المصدر لفظ حكما **مسئلة** اختلف في المفعول
المتعدي الى مفعول اذا وقع بعد نفي او معنى نفي هل يجري مجرى العموم في مفعوليه ام لا **مثل** والله **لا اكلت**
**وان اكلت** فعبدي حر وهذه امثال معنى النفي لا يستعمله في موضع اليمين الى المنع **فالجمهور** كالشافعي
وابي يوسف من الحنفية واكثر اصحابنا **على انه عام في مفعوليه** فيقبل التخصيص بالنية فاذا قال
اكلت اردت اكل العنب مثلا قبل منه **وقيل انه غير عام** في مفعوليه فلا يقبل تخصيصا فلو خصصه
بما كول لم يقبل منه لان التخصيص من توابع العموم وهذا مذهب اكثر الحنفية والمؤيد بالله من ائمة الزيدية
وهذا الخلاف **مبناه على ان المفعول به مقدر** في نظم الكلام فيكون كالمذكور ملحوظا عند الذكر
فجاز ان يراد به بعض دون بعض **او محذوف** لا يلحظ عند الذكر ولما سبق الكلام لنفي حقيقة
الفعل من حيث هي **والتصريح احتمالهما** لان كل واحد منهما واقع في فصيح الكلام **فيقبله** اي
التخصيص بالنية ويكون ذلك قرينة لارادة احد المحتملين **واعلم** ان من اصحابنا من جعل
الخلاف عاما في الفعل المتعدي وغيره وقيل لغيره بان صمت ولا اصوم بالنسبة الى الازمنة وان
قعدت ولا اقعد بالنسبة الى الامكنة ولا يعد فيه فان سائر المتعلقات مما يحتمل المقدر والحذف
والغزالي وابن الحاجب وغيرهما خصصوا الخلاف بالمتعدي وجعلوا ما عداه محل وفاق في انه لا يقبل
التخصيص بالنية وفي دعوى الوفاق نظر فان بعض الشافعية ذكر صحة التخصيص بالازمنة
والامكنة ونقل فيه نصا للشافعي رحمه الله تعالى **واما نحو لا اكل اكلا** وان اكلت اكلا **فقابل**
للتخصيص بالنية **اتفاقا** واستشعرت الفرقة بين هذا وبين ما تقدم لان مفهومهما متحد لا يختلف
الا بالتاكيد وعدمه والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة وفرق بعضهم بان المفعول المطلق
متعلق للفعل كغيره من المتعلقات فكما انه اذا قال والله لا اكلت تمرا ولا صمت يوما ولا دخلت دارا يقبل
منه التخصيص بالاتفاق كذلك اذا قال لا اكلت اكلا على الخلاف اذا اخذت المتعلقات فان الفعل لا اشعار
له بشيء منها وتعضد بان الكلام فيه تنكير صريح وقد تقصد به عدم العموم لما هو معين مخصوص في
نفسه نحو رايت رجلا وهو معين عند المتكلم لكنه لا يعرض له في تعبيره فاذا اريد ذلك وخص بالاكل التمر
كان تعيينا لاحد محتمليه فيقبل بخلاف لا اكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسير لما لا يحتمله
**مسئلة** الاكثرون على ان الفعل الاصطلاحي المثبت الدال على ما يقابل القول لا يفيد حكاية العموم
فاذن **لا عموم لمثل صلى** داخل الكعبة **وكان يجمع** بين الظهر والعصر **في اقسامهما** فلا يعم الاول الفرض
والنفل ولا الثاني جمع التقديم والتاخير **اذ لا تشهد اللفظ** بحسب وضعه **باكثر من صلى وجمع**
**مخصوص** فلا يمكن تعيين احد الضمنين الا بدليل لانه ليس في نفسه ووقوع الفعل المدلول عليه
بالصيغة ما يدل على وقوعهما معا بل وقوع احدهما والتعيين الى الدليل **وفهم الاستمرار من كان**
كما نص عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال وقولنا كان يدل على الزمان الماضي نحو كان زيد خارجا فيفيد
ان يحصل اسم الفاعل مستحقا للوجود في الماضي من الزمان ويحصل من بعده انه يقتضي وجودا دائما
في الماضي من الزمان واذا فهم الاستمرار منه فالاقرب انه **يفيد في الثاني** وهو كان يجمع **عموم الازمان**
وكونه من لفظ الراوي لا يقدح في ذلك لان الفرض انه عدل عارف فيعم جمع القديم والتاخير والجمع في سفر
السفر قيل ومنشأ الخلاف في هذا الطرف من هذه المسئلة ان كان هل يقتضي التكرار او لا الاول حرم

الفاضي

الفاضي ابو بكر فقال ان قول الراوي كان صلى الله عليه وآله وسلم يفعل كذا يفيد في عرف اللغة تكثر الفعل
وتكرره قال تعالى وكان يامر اهله بالصلوة والزكوة اي يداوم على ذلك وكذا قال القاضي ابو الطيب الطبري
وجرى عليه ابن الحاجب الا انه قال ما معناه انه لا يلزم من التكرار العموم واجاب في المحصول الثاني
فان دل دليل خارجي على التكرار عمل به والا فلا وقال ابن دقيق العيد انما يدل على التكرار كثرة الفعل
كان فلان يقري الضيف ومنه كان صلى الله عليه وآله وسلم اجود الناس الحديث ونحو المجرد الفعل من غير
تكرار فليلا نحو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقف بعرفات عند الصخرات وقول عائشة كنت اطيب
النبي صلى الله عليه وآله وسلم لحله وحرمه ولم يقع وقوفه بعرفة واحرامه وعائشة معه الا مرة ومنه ما
في سنن ابي داود بسند صحيح عن عروة عن عائشة وهي تذكر شان خيبر كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
بعث عبد الله بن رواحة الى يهود خيبر فيخرص النخل وهذا لا يمكن فيه التكرار لان خيبر كانت سنة
سبع وعبد الله بن رواحة قتل في غزوة مؤتة سنة ثمان انتهى كلام ابن دقيق العيد وقد يحصل من جميع
ما ذكرناه عن مالك في المحصول شيء افادتها التكرار والاستمرار فلا يعدل عنه بغير قرينة **مسئلة**
في بيان ان الشارع اذا علق حكما على علة مخصوصة نحو ان يقول حرمت الخمر لكونه حلوا هل يعم الحكم
وهو التحريم في المثال ابن ما وجدت العلة وهي الحلاوة ام لا احتملوا فيه والمختار وعليه الاكثر ان
الحكم **المعلق على علة** مخصوصة **يعم قياسا** شرعيا لا لغة **وقيل** انه يعم بالصيغة **لغة** وكلام
الشافعي انه يعم ولم يبين وجه العموم فقيل اراد من جهة اللغة وقيل من جهة القياس وكلامه محمول
على القولين **وقيل** انه **لا يعم** لا بالقياس ولا باللغة وهو اختيار الباقلاني **لنا** في عمومه **استدلال العلة**
**ظاهرا** فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث وجدت لثبوت وجوب التعبد بالقياس لنا في ان عمومه
ليس بالصيغة انه **لو عم لغة لاقتضى** قول القائل **اعتق عاما سواده عتق كل اسود** من عتقه
لانه مشابه اعتقت كل اسود واللازم باطل لانه لا قائل به من اهل اللغة وقوله **والعاد معلوم حرمت**
**الخمر لاسكارها وحرمت المسكر عموم** اشار الى شبهة القائل بعمومه لغة وجوابها وتقريرها انه لا فرق
بين حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر في العرف والمفهوم واحد والثاني يدل على تحريم كل مسكر بالصيغة
فكذلك الاول وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم الفرق بينهما فان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني
عام لكل مسكر وان اراد انه لا فرق بينهما في الحكم لم يفد لان ذلك بالقياس الشرعي ولا يلزم منه كونه
بالصيغة لان عموم القياس موقوف على الدليل المتبع القياس وعموم الصيغة لا يتوقف على ذلك وافترقا
وقوله **واحتمال خاصية العلة لا يدفع الظهور** اشار الى شبهة القائل وجوابها وتقريرها انه يحتمل
ان تكون العلة في قوله حرمت الخمر لاسكارها خصوصية المحل مع الاسكار لا مجرد الاسكار وكذلك قوله
صلى الله عليه وآله وسلم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما
يحتمل ان تكون العلة فيه مع ذلك خصوصية قتلى احد وتقرير الجواب انه وجد احتمال فلا يدرك به
الظاهر والعلل ظاهر في الاستدلال كسائر العلل المنصوصة **مسئلة** اختلف في عموم المفهوم
فالجمهور على اثباته ونفاه الغزالي رحمه الله قيل النزاع لفظي فمن فسره بما يستغرق في محل النطق لم يقل به
ومن فسره بما يستغرق في الجملة قال به لا حقيقي لانه ان اريد ثبوت الحكم في جميع ما سوى المنطوق من
صور وجود العلة في الموافقة وعدمها في المخالفة فلا يتصور النفي من القائل به كالغزالي وان اريد ثبوته
فيها بالمنطوق فلا يتصور اثباته والحق انه حقيقي لما ثبت من ان العموم من عوارض الالفاظ لا المعاني ولا

الافعال وهذا اما اراد بقوله الخلاف في عموم المفهوم بناه على الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني
وهو ظاهر كلام المستصفى حيث قال من يقول بالمفهوم قد يظن المفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان
العموم لفظ يشابه دلالته بالاضافة الى مسميات فالتمسك بالمفهوم والمعنى ليس بتمسك بلفظ بل يكون
فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله ولا يقال لهما
اف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعاني
والافعال انتهى الا ان من يقول بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ربما يقول بعموم المفهوم بناء على ان
المفهوم ملحوظ توجه اليه القصد عند النطق بالمنطوق وربما يقول بعدم عمومه بناء على انه مسكوت
عنه ولفت النظر قصدا اذ حصوله انما هو بتبعية ملزومه المنطوق كما تقرر في رسالة الاكل **مسئلة**
اختلف في عموم خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم مثل يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا شركت لئن
عملك يا ايها النبي اتق الله هل يعم الامة ام لا فذهب الاكثرون من الاصوليين الى ان **الخطاب الخاص**
**بالرسول** كما مثلناه **لا يتناول الامة** يعني انه ولا يتناولهم الا بدليل خارجي من قياس لهم عليه او نص
او اجماع يوجب الشركة اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة وذهب ابو حنيفة واحمد رحمهما الله تعالى
الى انه يعم الا بدليل يدل على الفرق **احتج** الاولون بقوله **لانه خطاب مفرد** يعني ان كل من عرف
اللسان يقطع ان مثله وضع لخطاب المفرد لا يتناول غيره ولذلك لا يكون امر السيد لعبده
خطاب تخصيصه امرا للباقين وكذا في النهي وسائر اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل ان يكون الامر
الواحد المعين مصلحة في حق المخصوص بالخطاب ومفسدة في حق غيره كما في اوامر الطب للمرضى
ولهذا خص النبي صلى الله عليه وسلم باحكام من الواجبات والمحظورات والمباحات لم يشاركه فيها
غيره ومع امتناع الاتحاد في الخطاب وجواز اختلاف الحكمة في المقصود يمتنع التشريك في الحكم الا ان
يقوم دليل من خارج عليه وحينئذ يكون مستندا الى ذلك الدليل لا الى الخطاب الخاص المحتمل للتخصيص
**وفهم دخول الاتباع من مثل امرك لمناجزة العبد وليس يقتضي به توقف العرض على المشاركة** اشار
الى شبهة المخالف وجوابها وتقريرها ان يقال نحن ما ندعي ان خطاب المفرد مطلقا يتناول الغير بل المدعى
ان خطاب من هو مستعد لامر على قوم وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم يتناول الغير وهو اتباعه
فاذا قيل لمن له منصب الافتاء امرك لمناجزة العبد او لفتح البلدة الفلانية فهم منه ان الامر له
ولاتباعه معه وكذلك يقال انه كسر وفتح والمراد صوبه الاتباع لانهم الذين كسروا وفتحوا لا هو
وحده وتقرير الجواب ان ذلك انما فهم بقرينة وهي كون العرض من المناجزة والفتح ونحوهما موقوفا
على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصور فان قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الامة
له **واعلم** ان الذي يقرر في اصول الحنفية ان الامر من له منصب الافتاء اما ان يشتمل على قرينة
العموم كالامر بما يتوقف على معاونة الاتباع كفتح البلاد ولا كلام في عمومه واما ان يشتمل على قرينة
الخصوص كالامر بالامور الشريفة ولا كلام في خصوصه واما ان لا يشتمل على شيء منهما كالامر بالاداب
ويجاسس الاختلاف ومثل هذا الانزاع في عمومه للامة بدليل شرعي مشترك مطلق او فيه خاصة كنص
لهم عليه او نص لواحد ولا في عدم عمومه بحسب الوضع واللغة وانما النزاع في فهم العموم منه من
جهة العرف هذا كلامهم ومنه يعلم ان تقرير هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع ولهم
متمسكات اخر منها ان الامر لمن له منصب الافتاء امر تام مفهم للامر له ولاتباعه معا ولو لم يكن

المخاطبات

المخاطبات بد من المشترك وعمومه ان قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء اله وامر للكل فكما جاز
تخصيصه بالنبي اعني امر الكل جاز تخصيصه بالامر عند امر الكل ومنها قوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ازواج ادعيائهم حيث اخبر ان الاباحة له تشتمل الاباحة للامة في تزوج ازواج الادعياء ومنها
قوله تعالى خالصة لك ونافلة لك فلو كان الاختصاص مستفادا من نفس الخطاب لكان ذلك عبثا
والجواب عن الاول بالمنع فانه احتجاج بمحل النزاع وعن الثاني بان ذكر النبي صلى الله عليه وسلم باسمه اولا
للتشريف والخطاب بالامر للجميع لكن البدء للجمع على ان في الاية ما يدل على ان خطابه ليس خطابا للامة
والا لما احتيج الى قوله اذا طلقتم فطلقوهن لكون اذا طلقت فطلقهن كافيا بالامة مع مناسبته
لما قبله ومنه يوجد الجواب عن الثالث وعن الرابع بمنع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على
العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا المعطي احتمال العموم وفائدته انه لا يلحق الامة
به قياسا كما كانت تلحق به من دون زيادة خالصة لك ونافلة لك عليه **ونحوه خطابه لواحد** يعني انه
اختلف في خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم لواحد هل يكون خطابا لسائر الامة ام لا كما اختلف في
الخطاب الخاص انه صلى الله عليه وسلم والمختار وعليه الاكثرون انه لا يكون للعموم فلا يتناول سائر الامة
وذهبت الحنابلة وجماعة من الناس الى عمومه فان حملوا العموم به بالصيغة او بالعرف فقد ابعدوا
وان حملوه بالقياس او نحوه حكي على الواحد حكي على الجماعة فلا خلاف **لنا** انا نقطع بانه لم يوضع
للعموم لغة ولا نسلم ثبوت العموم عرفا وقد استدل بانه يلزم عدم فائدة مثل قوله صلى الله عليه وسلم
فيما رواه النسائي من حديث امية بنت رقيقة ما قولي لامرأة واحدة الا كقولي لمائة امرأة ورواه
الترمذي بلفظ انما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة وقال حسن صحيح ورواه احمد في مسنده
لان ما يتضمنه تفهيم من الخطاب نفسه بصيغته وقد اجيب بان فائدته دفع الوهم وقطع الاحتمال
الاكفاء للنائي وقال صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي كان كل نبي
بعث الى قومه خاصة وبعثت الى الكل احمر واسود الحديث وذلك يدل على ان جميع الاحكام الخاصة والعامة
عامة **قلنا** لا نسلم دلالتها على تعميم كل حكم لكل مكلف فان مفاده ظاهرا هو معنى التعميم انه بعث ليعرف
كل احد من الناس من معلم ومسافر وحر وعبد وطاهر وحائض ما يختص به من الاحكام لان الكل للكل
**قالوا** نحن نعلم قطعا ان الصحابة كانوا يحكمون على الكل بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم على
البعض كقضية الحربة على كل مجوسي بقرية الحربة على مجوسي هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا **قلنا**
لا نسلم انهم حكموا بذلك لفهمهم العموم من الخطاب لجواز ان يكون بالقياس او بالنصوص الدالة على
التعميم **قالوا** لو لم يفد العموم لم يكن لقوله عليه السلام لابي بردة في التضحية بالجذعة ولا تجزي عن
احد بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده فائدة **قلنا** لا نسلم الملازمة اذ فائدته نفي
احتمال التشريك بالقياس **مسئلة** اختلف في اللفظ الموضوع للذكر من صيغة كالمسلمين وفعلوا
هل يدخل فيه الاناث ظاهرا ام لا وتحرير محل النزاع ان الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة
قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجل ولا نزاع في انها لا تتناول النساء وقد تكون
موضوعة لما هو اعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في انها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة
لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهو محل النزاع وقد ذهب الاكثرون الى انه لا يدخل فيه النساء

طاهرا فيحتاج في دخولهن الى قرينة وذهبت الحنابلة وبعض الحنفية وابن داود وسبقه ودمن الناس الى
دخولهن فيه طاهرا والمختار الاول لاجماع اهل العربية فيما حررناه على انه جمع المذكر وهو لضعف
المفرد بالاجماع والمفرد مذكر ومن الادلة على ذلك قصة ام سلمة حيث قالت يا رسول الله ما لنا لا نذكر في
القرآن كما يذكر الرجال فانزل الله سبحانه ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات رواه النسائي في
المفسرين السنن فنعت ذكرهن مطلقا فلو كن داخلات لما صدق بعضهن فلم يحز تقريره عليه الصلوة والسلام
للنفي **فان قيل** يجوز ان يكون تقريره لفهمه من سؤال ام سلمة ان مرادها من عدم الذكر عدم ذكرهن
بصيغة ظاهرة فيهن لا عدم الذكر مطلقا **قلنا** سؤال ام سلمة صريح في عدم الذكر مطلقا فلو ذكرن ولو في
ضمن الجمع هذا الاخبار على اطلاقه سلمنا ان السؤال لم يكن لعدم ذكرهن مطلقا بل كان لعدم ذكرهن
بلفظ ظاهر فيهن لكن السؤال انما يتوجه لو كان الرجال مذكورين بصيغة كذلك وهو ممنوع على تقدير
كون جمع المذكر ظاهرا فيهما وللمجادلة شبهات اشار الى الشبهة الاولى وجوابها بقوله **والتغليب**
**مجاز والالزم الاشتراك** وتقريرها ان العرف في اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما
بالاتفاق كما دخل نساء بني اسرائيل في ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة اهبطوا بعضكم لبعض عدو ومع ادم
وابليس وتقرير الجواب انه انما يدل على ان اطلاق ما هو للمذكرين صيغة على جمع فيهم ذكور واناث
تغليبا صحيح ولا نزاع في صحة الاطلاق ولكنه على جهة المجاز ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه وفرع النزاع
**فان قيل** الاصل في الاطلاق الحقيقة فالانصراف الى المجاز لا بد له من دليل **قلنا** لا نزاع في انه للرجال
وحدهم حقيقة فلو كان لهم وللنساء حقيقة لزم الاشتراك والمجاز اولى منه كما تقدم والقول بان الظهور
معروف بالعرف ممنوع ولو سلم فالنقل الى العرف خلاف الاصل والمجاز وان كان ايضا خلاف الاصل اولى منه
لما سبق واشار الى المباينة بقوله **والمشاركة في الاحكام مجازية** وتقريرها ان يقال لهم بدخل النساء
هذه الصيغ لما شاركن الرجال في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة والاقرار
مستف بالاتفاق وتقرير الجواب ان يقال ان اردتم بقولكم لما شاركن الرجال لما شاركنهم في الاحكام بذلك
الخطاب فالملازمة مسلمة ولكن لا نسلم بطلان اللازم التالي لان المتفق عليه بطلان القول بعدم مشاركتهم
على الاطلاق لا القول بعدم مشاركتهم بذلك الخطاب فانه محل النزاع وان اردتم به لما شاركنهم في الاحكام
على الاطلاق فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون المشاركة بدليل خارج عن ذلك الخطاب من نص او اجماع
او قياس والقول بان الاصل عدم الخارج كلام على السند فلا يسمع وبان الاستثناء مما لا يشاركنهم فيه
يحتاج الى دليل مسلم فما لم يقم دليله وزيفه على دخولهن فيه **بخلاف ما لا عرف فيه بين المذكر والمؤنث**
**كمن وما فيعم المؤنث وان ذكر العائد اليه على الاصح** من القولين وهو كلام الاكثرين وقيل انه لا يعم المؤنث
ونسب لبعض الحنفية وعزاه ابن البرهان النحوي لبعض الشافعية **حجة** الاكثرين الاجماع فمن
دخل في اري وهو حجة على عنف الامة الداخلات ولولا الظهور لما اجمع عليه **مسئلة** اختلف في الخطاب
الوارد من الشارع **بما يتناول العبيد** من الالفاظ العامة **لغة** مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل
يعمهم شرعا ام لا **قيل لا يعمهم شرعا** والبه ذهب الاقل **وقيل يعمهم** ان كان الخطاب في حق الله تعالى
دون حقوق الادميين وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفية **والصحيح** الذي عليه الجمهور انه يعم
العبد على **الاطلاق** من غير تفرقة بين حقوق الله تعالى وحقوق الادميين **لدخوله** يعني العبد في الناس
والمؤمنين لكونه منهم قطعا **والرقية** التي فيه وهي كونه عبدا لا تصلح مانعة له لكونه عبدا يخص المقتضي

وهو الساول

سجه
من السنن الكبير

وهو الساول اللغوي وعدم المانع فلا يخرج الاخراج **للاقلين** سهمان اشار
الى الاولى بقوله وجوابها بقوله **ولا تناقض صرف منافعه الى السيد لانه في غير تضاد**
**العبادات** وتوجيهها ان يقال ثبت بالاجماع صرف منافع العبد اعني الافعال التي يتعلق
بها التكليف ويحصل بها الامتثال الى مهمات السيد وقضاء حوائجه فلو خوطب العبد
ثانيا بصرف تلك المنافع الى غير السيد لتناقض الخطابات فوجب ترك الظاهر اتباعا للاجماع
**وتوجيه الجواب** بان يقال لا نسلم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثني
من ذلك وقت تضاد العبادات حتى انه يحرم بل يجب عصيانه لو اردت طاعته الى فوائها
فلا يكون التعبد بالعبادة مناقضا لصرف منافعه الى السيد تعم لو قالوا بوجوب
الصرف حال التضاد لكان تناقضا ولكنهم لم يقولوا به والى الثانية وجوابها بقوله
**وخروجه عن خطاب نحو الجهاد والجمعة بخارج** وتوجيهها ان يقال ثبت بالاجماع
خروج العبد من خطاب الجهاد والجمعة والحج والعمرة وغيرها من العمومات الواردة كصحة
البيوع والاقرار بالحقوق ولو كان الخطاب متناولا له بعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه
**وتوجيه الجواب** ان يقال ان خروجه بدليل خارجي اقتضى خروجه وذلك كخوف
المريض عن عموم الصوم والجهاد والجمعة والمسافر عن الصوم والجمعة والحائض عنهما وعن
الصلوة وذلك لا يدل على عدم تناول العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلوة والجهاد
لهم اتفاقا عامة انه خص بدليل والتخصيص غير مانع من العموم **واما متمسك**
القائل بالتفصيل فتقريره ان دليل الاكثرين وهو التناول اللغوي وسبقه الاقلين وهي
الاجماع على صرف المنافع الى السيد تعارضا في حقوق الادميين فترك الظاهر اتباعا للاجماع
لا في حقوق الله تعالى لما قررناه من ان الصرف في غير تضاد العبادات **وجوابه**
اما لا نسلم وجوب الصرف على الاطلاق انما يجب عند الطلب لا عند عدم الطلب ولهذا جاز
صرفها الى التعبد فلا تكون الخطابات لحقوق الادميين عند عدم الطلب مناقضا للصرف
الواجب مع الطلب ولو سلم فحقوق الادميين كحقوق الله في وجوب التقديم لها عند التضاد
كما تقرر في الفروع **مسئلة الاكثر على ان المتكلم داخل في عموم خطابه مطلقا**
سواء كان خبرا مثل وهو بكل شيء عليم او انشاء مثل من اكرمكم فاكرمه او فلا تهنه ومنه قوله صلى
الله عليه وآله وسلم بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة وذلك **لتناوله**
**لعبده** يعني انه وجد المقتضي وهو التناول اللغوي فوجب تناوله في المركب وكونه متكلما لا يصلح
مانعا لذلك **وقيل** انه يدخل في عموم خطابه **غير الامر** ومثله الناهي وهو اختيار السبكي
والبرماوي وغيرهما من الشافعية وذلك **لبعد ان يريد من قال لعبده من اكرمك فاكرمه**
**نفسه** والجواب منع الاستبعاد ولو سلم فلقرينة كون المخاطب عبدا **وقيل لا يدخل المكلف**
في عموم خطابه **مطلقا لمثل ذلك** يعني لبعد ان يريد المخاطب بخطابه نفسه الا بقرينة وهو
ممنوع وهذا القول الاخير قال الرافعي والنووي انه الاصح عند اصحاب الشافعي وعزا
اصحابنا في بعض مسائل الطلاق القول الاول عن ابي طالب والمؤيد بالله واحد قولي والقول
الاخير عن القسم والمؤيد بالله واحد القولين **مسئلة** اختلف في ما ورد على لسانه

صلى الله عليه وآله وسلم بما تناوله لغة من سائر خطابات التكاليف الواردة بالالفاظ العامة
كما عادى ان ارضى واسعة يا ايها الناس اعبدوا ربكم يا ايها الذين امنوا لا تتبعوا خطوات
الشيطان هل تشمل ام لا والمختار انه تشمله على الاصح من الاقوال وهو قول الجمهور للتناول
اللغوي كما تقدم وهذا احد الوجوه التي احتج بها الجمهور والوجه الثاني فهم الصحابة اياه اي
الشمول له صلى الله عليه وآله وسلم ولذلك كانوا يسألون النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن موجب التخصيص
لذا ان لم يفعل يعصي القوم فيبين لهم وجه التخصيص ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به لما سألوه عنه
ولما عدل النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى الاعتذار وذكر موجب التخصيص بل كان ينكر عليهم ما فهموه
من دخوله معهم في ذلك الامر ومنه ما روي انه صلى الله عليه وآله وسلم امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة
ولم يفسخ فقالوا له امرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ينكر عليهم ما فهموه واعتذر بقوله اني قلدت هديا
وروي انه قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة فقال ذلك
تطييبا لقلوب اصحابه **وقال طائفة** من العلماء والمتكلمين انه لا تشمله مطلقا محتجين
بانه صلى الله عليه وآله وسلم امر او مبلغ فان كان امرا فلا يكون مأمورا لان الواحد لا يكون امرا ومأمورا
معا والخطاب الواحد لان الامر اعلام رتبة من المأمور فلا بد من المغايرة وان كان مبلغا فلا يكون
مبلغا اليه خطاب واحد لان وصول الخطاب الى المبلغ لا بد ان يكون قبل وصوله الى المبلغ اليه فلا بد
من المغايرة **والجواب** انا لا نسلم انه اذا امر او بلغ فحينئذ لا يلزم ان يكون امرا مأمورا او مبلغا
مبلغا اذ الامر الله عز وجل والمبلغ جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم حاكٍ لتبليغ جبريل ما هو
داخل فيه من اوامر الله تعالى **قالوا ثانيا** النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد خص باحكام كثيرة وذلك
يدل على علو مرتبته وانفراده عن الامة بالاحكام التكليفية فلا يكون داخلا في الخطاب المتناول له
بحسب اللغة **والجواب** ان انفراده وتخصيصه باحكام يخارج من الادلة لا يوجب
خروجه من عمومات الخطاب كالمريض والمسافر والعبد والمرأة والحائض فان خروجهم من عمومات
مخصوصة لا يوجب خروجهم عن العمومات مطلقا **وقيل لا تشمله ان ثبت** ذلك **وقول** يعني ان كان
مأمورا في اول الخطاب بقل يا ايها الناس او نحوها مثل بلغ وما اشبه ذلك لم يشمل الرسول والا
شمله والى ذهب ابو بكر الصيرفي وتبعه الخليمي من اصحاب الشافعي رضي الله عنه **قالوا لان الامر**
**بالامر بالشيء لا يكون امرا به** اي بذلك الشيء **وهو ممنوع** بل هو اول المسألة فالاحتجاج به مصادرة على
المطلوب لان القائل يكون المتكلم داخلا في عموم الخطاب وقائل بان الامر للرسول بالامر بشيء على وجه
العموم امر للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بذلك الشيء وهكذا امر الملك وزيد ولا يخرج من العموم الا
بمخرج وليس هذا في شيء مما ذهب اليه الجمهور في المسألة التي نحن فيها وبحث الآمر من ان الامر بالامر
بالشيء ليس امرا به لان المراد هناك انه ليس امرا به للمأمور بالشيء وهنا للآمر به فافترقا **واما**
**الجواب** بلزومه في كل خطاب لعدم القائل فلو سلم فليس المقدر كالملفوظ وهذا اشارة الى نقض
اجمالي اورده العلامة في شرحه على مختصر المنتهى ورد عليه **وتقرير الجواب** ان يقال
ما ذكرتم للزوم ان لا يدخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الخطاب العام الذي لا يكون مصدرا بقل
كالآيات المذكورة والتالي باطل اما الملازمة فلان كل الخطابات مقدرة وجاء ذلك ويجري فيها
ما يجري في الملفوظ واما بطلان اللازم فباتفاق المناظرين وحاصل الرد منع كون الكل مقدرا

بذلك ولو سلم فلا نسلم ان المقدر كالملفوظ في جميع الاحكام **مسألة** اختلف في الخطاب
الوارد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بما هو من اوضاع المشافهة فقال **الاكثر** من اصحابنا
والشافعية والمعتزلة انه يخص الحاضرين في زمان الوحي او الموجودين في زمانه عليه السلام
وانما فسر باحد الامرين لان في كلام الاصوليين ما يشعر بكل منهما ورجح العلامة في شرحه على مختصر
المنتهى الاول وقال انه الاشهر وذلك **مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي فانه لا يعم من بعدهم**
اي بعد الحاضرين او الموجودين من جهة اللفظ وانما يعمهم بدليل اخر وهو ما علم من عموم دينه
صلى الله عليه وآله وسلم الى يوم القيمة بالضرورة وقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقوله صلى الله عليه
وآله وسلم بعثت الى الناس عامة واصرح من ذلك قوله تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا الى قوله تعالى
وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وذلك لوجهين الاول قوله **لانه لا يقال** يا ايها الناس ونحوه **للمعدوم**
**والمجنون** واذا لم يوجه اليهم مع وجودهم لعصورهم عن الخطاب **فالمعدوم اولى** ان يمتنع توجيه الخطاب
اليه **واورد على الاول** من الوجهين انه **ان اريد** بقولهم انه لا يقال للمعدوم ومن ابهم **لا يخاطبون**
به خاصة **فمسلم** ولا نزاع فيه **وان اريد** انهم لا يخاطبون به **مع الموجودين** ويكون اطلاقا لفظ
المؤمنين او الناس او العباد عليهم **فعلينا منع** وهو اول المسألة كيف ومثله فصيح شائع
في الكلام معروف عند علماء اللسان **واورد على الوجه الثاني** بان عدم توجيه خطاب **التكليف**
الى الصبي والمجنون **لدليل عقلي لا ينافي عموم الخطاب** ويتناوله لفظا كما في سائر الادلة التي يهما
مع التخصيص **وقيل انه يعم** الحاضرين او الموجودين على اختلاف التفسيرين ومن بعدهم الى
انقطاع التكليف وهذا مذهب الحنابلة وبعض الحنفية وفي كلام ابي المنصور بالله
رضي الله عنه وحده ما يدل انه يختار هذا القول وذلك لوجهين الاول قوله **والا لم يكن مرسلا اليهم**
يعني لو لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخاطبا لمن بعد الحاضرين او الموجودين لم يكن مرسلا اليهم
واللازم باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغهم احكامي ولا
يبلغ الا هذه العمومات وهي لا تتناولهم واما بطلان اللازم فبالاجماع **واجيب منع الاولى** وهي
الشرطية يعني لا نسلم ان من عدم الخطاب عدم الارسال وما ذكر في بيان الملازمة لا يصح لان المبلغ لا
يختص في خطاب الشفاه بل يحصل للبعض سفاها وللبعض بنصب الدلائل والامارات على ان
حكمهم حكم المشافهين **قالوا في الوجه الثاني ثبت الاحتجاج به** اي بما ورد على لسان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم بما وضع لخطاب المشافهة من الصحابة على من بعدهم ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم
الى زماننا هذا ولولا عموم ذلك الخطاب لمن وجد بعده لما كان ذلك الاحتجاج الاحتياط وهو يعبر
عن اهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم **واجيب** بان ذلك لا يتعين ان يكون لتناوله لهم بل قد
يكون لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم **لدليل** اخر كان **من خارج** خطاب المشافهة كما سبق جمعا
بين دليلينا الدال على عدم دخولهم في الخطاب وهذا الدليل الدال على المشاركة وفيه ان سياق
القصص على ما نقلت يدل على ان احتجاجهم كان من سنن هذه العمومات وانها تناولهم
والجمع ممكن باعتبار التغليب وعدمه كما سبق فان بعض العلماء الخلاف في عموم خطاب المشافهة
قليل الفائدة فلا ينبغي ان يكون فيه خلاف عند التحقيق لان اللغة تقتضي ان لا يتناول غير المشافهة

بالخطاب والقطع بان الحكم شامل لغيره لما علم من عموم الشريعة **مسألة** اختلف في العام
اذا خص هل هو مجاز في الباقي او حقيقة على مذاهب كثيرة والمختار الذي هو عليه جمهور ائمتنا
عليهم السلام وكثير من المعتزلة والشافعية والعراقيين من الحنفية واختاره ابن الحاجب ان
**العام المخصص مجاز في الباقي** على اي وجه وقع التخصيص ايضا وهو مذهب الحنابلة وكثير
من الحنفية والشافعية والمعتزلة واليه ميل الغزالي **وقيل** انه تكون حقيقة في الباقي **ان كان غير
منحصر** وله كثرة يعسر العلم بقدرها على احاد الناس والا فمجاز وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفية
**وقيل** انه حقيقة في الباقي **ان كان المخصص غير مستقل** كالشرط والصفة والاستثناء والغاية لا ان
خص بمستقل من سمع او عقل فانه يصير فيه مجازا وهو اختيار الرازي والكرخي **قال** الامام الناطق بالحق
وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة ونسب هذا القول الى ابي الحسين البصري وهو وهم **وقيل** انه حقيقة
في الباقي **ان كان المخصص شرطا او استثناء** لا ان كان غيرهما وهو فيه مجاز وهو اختيار الباقلاني **وقيل**
انه حقيقة فيما بقي ان كان المخصص **شرطا او صفة** والا فمجاز وهو اختيار القاضي عبد الجبار من
المعتزلة **وقيل** انه حقيقة فيه **ان كان المخصص لفظا** متصلا كان او منفصلا والا فمجاز **وقيل** انه
حقيقة **في المتناول** لما بقي بعد التخصيص **لا في الاقتصار** عليه دون ما خرج بالتخصيص فانه فيه مجاز
وهو مذهب الجويني **وقيل** كذلك يعني حقيقة في المتناول لا في الاقتصار **في التخصيص بالدليل
المستقل** اما اذا كان التخصيص بمتصل فانه فيه حقيقة وهو مذهب السيد الحسن الرصاص وحيده
وفي كلام ابي الحسين البصري اشارة اليه حيث قال في جوابه على حجة ابن ابان في المسألة التي بعد هذه
الجواب انه ان اراد ان العموم صار مجازا من حيث لم يرد به بعض ما بينا وله فذلك صحيح ولا يمنع من
التعلق به فيما عدا المخصوص لانه متناول له على جهة الحقيقة وان اراد انه مجاز فيما عدا المخصوص
فليس بصحيح لانه متناول له في اصل الوضع فهذه تسعة اقوال والقول **العاشر** انه حقيقة في
الباقي ان كان سابقا الى فهم السامع عند اطلاق العام مع التخصيص والا فمجاز وهو اختيار الامام
المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام قال في صفوة الاختيار وذلك مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين
فانه يسبق الى الفهم عند اطلاقه وجوب قتل المشرك على اي حال وجدناه وان كان قد خص منه
اهل الذمة والمستجير ومن لم يبلغه الدعوة وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء العشر وغير
ذلك من الظواهر التي يطول تعدادها الواجب الرجوع اليها مع التخصيص فما فهم المراد من ظاهره
فهو حقيقة في ما تناوله وما لم يفهم الا بقرينة فهو مجاز كما لو قال لا تقتلوا اهل الكتاب لم خص
اليهود من ذلك وامر بقتلهم فانه مجاز لانه خرج من العموم ما سبق الى الفهم دخوله تحت العموم
**الحادي عشر** انه حقيقة ان خص باستثناء والا فمجاز وهو لبعض الشافعية **الثاني عشر** انه حقيقة
في الباقي ان كان جمعا والا فمجاز وهو منقول عن بعض اصحاب ابي حنيفة **الثالث عشر** انه حقيقة في
الباقي اذا كان الاخراج بغير المستقل او بالمستقل المقترن مطلقا اذ لا تخصيص فيهما واما اذا كان بالمستقل
المقارن فهو حقيقة في المتناول مجاز في الاقتصار وهذا القول اعتمده صاحب فصول البدائع من الحنفية
وصححه لمذهبهم **الرابع عشر** وهو لابي الحسين ذكره في المعتمد انه اذا كان التخصيص بمستقل فمجاز
وان كان بغير مستقل فلفظ العموم على انفراده ليس بحقيقة ولا مجاز وانما الحقيقة مجموع الامرين العام
والمخصص غير المستقل **لنا** في انه مجاز في ما بقي بعد الاخراج انه ثبت **القطع بان الباقي تمام المراد** وليس

ذلك

ذلك من لفظ العموم لانه خلاف المتبادر منه عند الاطلاق وانما هو **بمعونة القرينة وهو
معنى المجاز** فان قيل ارادة الباقي معلومة من غير قرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة
المخرج فالجواب ان اللفظ انما تكون حقيقة لو علم ارادة الباقي من دون قرينة على انه نفس المراد
لكنه انما علم قبل القرينة على انه داخل تحت المراد وجزء منه وانما تصير تمام المراد بمعونة القرينة
وهذا معنى المجاز **احتج الاول** من المخالفين وهو القائل بانه حقيقة كان اللفظ متناولا
للباقي حقيقة باتفاق وذلك **التناول باق** على ما كان لم يتغير وانما طرأ عدم تناول الغير **قلنا**
حقيقة الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له و**مطلقه** اي التناول للباقي **غير كاف** في ذلك
للقطع بان البعض لم يوضع له صيغ العموم والتناول له **مع غيره** بحيث يكون مستعملا في ما وضع
له **غير باق** لانه المفروض **الثاني** وهو القائل بانه حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر قال **معنى
العموم** حقيقة **الدلالة** الحاصلة من لفظه **على امر غير منحصر** في عدد واذا كان الباقي غير منحصر
كان عاما **ورد بالمنع** فلا نسلم كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع واذا لم يتناول الجميع كان مجازا
**الثالث** وهو للسيد ابي الحسن الكرخي ومن وافقه قال **الدال على البعض المجموع والا انتفت
فائدة الصيغ** وتقريره ان القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا من دخل
الدار فانه لم يرد البعض بلفظ العموم وحده والا لزم ان لا يكون اراد بالاستثناء والصفة والشرط
شيئا فثبت انه انما عنى البعض بالمجموع فكون اللفظ المستثنى منه مع الاستثناء حقيقة فيما بعده
وهكذا المشروط مع الشرط والموصوف مع الصفة ومثل هذا لا يمنع في الكلام فان الخبر اذا انضم الى
المبتدأ افاد المجموع عرفا ما لا يفيد كل واحد منهما بانفراده **قلنا** لا نسلم ان الدال على البعض المجموع
انما الدال عليه لفظ العموم والقيد انما **هو قرينة** لارادة البعض من لفظ العموم وذلك فائدته
**الرابع** وهو الباقلاني **مثله** اي مثل الذي قبله في الاحتجاج والجواب **وخرجت الصفة** من عموم
الدليل لانها **اما غير مستنبطة او غير لفظي تخصيصها** اما عدم انضباطها فلانها قد تشمل افراد
الموصوف كالجسم الحادث وقد لا تشمله وتارة كون تخصيصها غير لفظي فلان عدم شمولها الموصوف
في بعض الاحوال انما علم من خارج لا من الصفة نفسها والا لما اختلفت حالاتها **الثالث** وهو
القاضي عبد الجبار قال **غير الاستثناء** من الشرط والصفة وسائر الغاية كما ذكره في الفصول **يخرج
الاحوال وهو** اي الاستثناء **يخرج الاعيان فافترقا** بان ذلك انكر اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا
دخلوا او الا كائنين في الدار او الا ان يخرجوا منها فانها لا تتبعض تلك الاعيان وانما اخرجت
هذه الصفات احوالا لا اعيانا بخلاف ما اذا استثنيت الاحاد فيكون ما اخرج الاحوال باقيا
على الحقيقة وما اخرج الاعيان باقيا غير باق فيكون مجازا **قلنا يخرج الاحوال يخرج الاعيان**
فيكون في الجميع مجازا لبيان ذلك انك اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا دخلوا الدار فقد اخرجت الاعيان
الذين لم يدخلوا الدار على ان الشرط والصفة قد يتناولان الاعيان لانك اذا قلت اكرم بني تميم اذا كانوا
من بني سعد او الكائنين من بني سعد فقد اخرجت غيرهم من الاشخاص هكذا صحح تمهيد مذهب
القاضي عبد الجبار وحققه في المعتمد وغيره وقد ظن ابن الحاجب ولم يصب في ظنه ان اخراجه
الاستثناء ليس لكونه مجازا في الباقي بعده بل لكون الاستثناء عنده ليس بتخصيص وبعده في هذا
الظن الامام المهدي عليه السلام في المنهاج ونص القاضي يدل على ان الاستثناء عنده تخصيص

قال في عمد الادلة باب في ذكر جمل الادلة التي يعرف بها خصوص العام اعلم ان العام يعلم خصوصه
من وجهين احدهما ما يتصل به من الكلام والاخر ما ينفصل عنه من الادلة وما يتصل به من الكلام
قد يكون استثنا وقد يكون شرطا وقد يكون تقييدا بصفة ثم قال باب في ذكر تخصيص العام
بالاستثنا **السادس** وهو القائل بان المخصص بالدليل المتصل على الاطلاق حقيقة قال **كالثالث**
في احتجاجه **وهو** في حق هذا **اضعف** لان غير المستقل كالجزء من الكلام بخلاف المستقل فلا وجه
للتعميم **السابع** وهو الحق قال **العام كتكرير الاحاد** المتعددة اذ هو كثرة مجتمعة من الاحاد
فان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما اختصر بوضع الرجال ولا شك انه اذا اقتصر
على بعض الاحاد في المتكرر بقي الباقي حقيقة بالاتفاق **فاذا اقتصر** على العام الذي هو مركب منه بان
اخرج منه البعض **فالباقي حقيقة** ايضا **والاقتصار وجه المجاز** حيث كان غير مقتصر فيه ثم
صار مقتصرا **قلنا** لا نسلم ان العام كتكرير الاحاد بل هو ظاهر في جميع الافراد الداخلة تحته فاذا
اخرج عنه واحد خرج عن وضعه الاول قطعا بخلاف المكرر فانه نص في مدلوله قليلا كان او كثيرا
وانما قيل انه **مثلها** اي مثل تكرير الاحاد **تنبيها لحكمه ووضعه لا** ان المقصود من ذلك **مثال الا**
**الاحكام** من جميع الوجوه للقطع بانتفا التماثل في بعضها كما بيناه **وايضا يمنع كون الكل تحت**
**وضع** واحد **حقيقة ومجازا باعتبارين** وما ذكر في بعض شروح المفتاح من تجويز ذلك لا صحة
له وتنظيره بلفظ الدابة اذا اطلقت على الفرس باعتبار تجرد انه يدب على الارض يكون حقيقة
لغة وباعتبار خصوصية الفرسية والدبيب جميعا يكون مجازا لغة منظور فيه لان لفظ الدابة
انما يكون حقيقة لغة اذا استعمل في المعنى العام وانما يكون مجازا اذا استعمل في خصوص المقيد
فالمعنى الجمعي والمعنى المجازي مختلفان لا يتحدان كذا حققه العلامة السمرقندي **الثامن** وهو
الشيخ الحسن وحفيده قالا **في** ما خص بالدليل **المنفصل كالثالث** في احتجاجه يعني ان لفظ العموم
قد صار مع الاستثنا ونحوه كلفظ موضوع لما بقي **وقالا في** ما خص بالدليل **المنفصل ان حمله الحق عند**
**كالاول وحمله المجاز كالسابع** يعني ان كلامهما في حمله الحقيقة كالكلام الاول من المخالفين للمذهب
المختار وفي حمله المجاز كالكلام السابع وتفسيره ان شمول العام المخصوص للباقي باق وذلك حمله
الحقيقة والاقتصار على بعض ما يطلق عليه دون بعض حمله المجاز والجواب الجواب **مسألة**
اختلف في العام المخصص بدليل هل يصح الاحتجاج به بعد التخصيص مع الاتفاق على ان المخصص
بمثل نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لا يبقى حجة فيما بقي لان كل فرد يجوز فيه
ان يكون مخرجا وان لا يكون كذا قيل وفي حكاية الاتفاق نظر فان ابن برهان في الوجيز حكى الخلاف في
هذه الحالة وصحح العمل به مع الابهام قال لانا اذا نظرنا الى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج ام لا
والاصل عدمه فيبقى على الاصل ويعمل به الى ان يعلم بالمرجح ان الدليل المخصص معارض للعام وكما
يكون معارضا عند العلم به انتهى ونقل ابن الشاعاتي العمل به عن بعض الحنفية وكذا صاحب
التلباب وابن بدر وغيرهم وحكاه ابو الحسن القطان عن بعض الشافعية والقول به في غاية
البعد لان اخراج المجهول من المعلوم يصير المعلوم مجهولا والمختار ان **المخصص يبقى حجة في**
**الباقي** وهو قول الجمهور **وقيل لا** يكون حجة فيما بقي واليه ذهب ابو ثور وعيسى بن ابان **وقيل** انه
**يبقى حجة واقل الجمع** اثنين او ثلاثة على الخلاف فيه لا في الزائد على ذلك قال الصفي الهندي ولعل هذا

عبارة المتقدم لا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض بقي لم يجر الباقي مجازا ٥ كذا ههنا ٥

بان اخرج منه البعض بـ وكان الاولى ذكر ذلك في المزية ٥

قد يكون في شرح الجمع انه يتبادر الافهام الى ان يبقى فرد وكانه مراد المدرس بقوله انما يكون معارضا عند العلم



القول لمن لا يجوز التخصيص الى الواحد **وقيل ان خص بمتصل** وهو حجة في الباقي لا ان خص بمنفصل
وهو قول الشيخ ابو الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع الثلجي بالثاء المثلثة والجيم **وقيل ان لم يعقب الى بيان**
منا نحو اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة فهو حجة وان كان نحو لا تقتلوا مشركا وطاهره من غير
تخصيص لم يمكننا امتثال ما اريد منا من دون بيان فانه لا يكون حجة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة
فانا لو تركنا وظاهره من لم يمكننا امتثال ما اريد منا من الصلوة الشرعية قبل تخصيصه بالخاص
لا فتقاره قبل اخراجها الى بيان الصلوة الشرعية وكذا بعد اخراجها وهذا اختيار القاضي
عبد الجبار من المعتزلة وكلام ابي طالب يومي اليه **وقيل ان انبا لفظ العموم عن الباقي** فهو حجة
فيه والا فلا بمعنى ان التخصيص ان لم يمنع من تعلق الحكم في الباقي بالاسم العام وهو حجة فيه
وان منع من تعلق الحكم فيه بالاسم العام واوجب تعلقه بالامر لا ينبئ عنه الظاهر لم
يجز التعلق به وهذا مذهب الشيخ ابي عبد الله البصري **ومثل الاول** قول الله عز وجل
واقتلوا المشركين لان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعلق القتل
بالشرك **ومثل الثاني** بقول الله عز وجل والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لان قيام الدلالة
على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعليق القطع بالسرقة ويقتضي وقوفه على الحرز
والقدر وذلك امر لا ينبئ عنه اللفظ هذه المذاهب المشهورة وفي هذه المسألة وقد حكى الغزالي
في المنخول عن ابي هاشم قولا اخر وهو انه يتمسك به في واجب ولا يتمسك به في جميع **لنا** في انه حجة
فيما بقي دليلان الاول **الاجماع** من الصدر الاول وهو استدلال الصحابة مع التخصيص
وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا على ذلك احتجاج فاطمة رضي الله عنها على ابي بكر في
ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر
احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله
عليه السلام نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة ومنه احتجاج عمر على ابي بكر وقد
قال مانعي الزكوة بالحديث المعدم وغير ذلك كثير على انه لا يكاد يوجد في ادلة الاحكام عموم غير
مخصوص فابطال حجية العام المخصوص ابطال لحجية كل عام **الثاني** وقوع **القطع بانه اذا قيل**
**اكرم بني تميم وقيل ثانيا بكلام منفصل لا تكرم زيدا** وهو منهم **فترك اكرام** سائر بني تميم **عد**
**عاصيا** ولولا انه ظاهر فيما عدا صورة التخصيص وحجة فيه لما عد عاصيا بالترك وايضا العام
قبل التخصيص كان حجة في كل واحد من افراده اجماعا والاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد
معارض والاصل عدمه فهي ادعاء محتاج الدليل وعدم الحكم في بعض الافراد لا يصلح معارضا لان
عدم الحكم في فرد لا ينافي ثبوته في الاخر **احتج الاولان** وهما القائل بانه لا يكون حجة اصلا
والقائل بانه بقي حجة في اقل الجمع اما الاول فان حقيقة العموم وذلك غير مراد وشاع مجازه
من المراتب مجازات له والباقي احد المجازات وقد **ترد فيما بقي وفي كل مرتبة منه** اي مما
بقي **مجازا فصار مجملا** فيها فلا يبقى حجة في شيء منها واما الثاني فقال اقل الجمع هو المجموع **والزائد**
**على الاقل مشكوك** فيه فلا يصار اليه **قلنا** لا نسلم ان الباقي متردد فيه او مشكوك فيه وانما ذلك لو كانت
المراتب متساوية ولا دليل على تعيين احدها وليس كذلك **لما سبق** من الدلائل على وجوب الحمل على ما بقي

واحتجاج الثالث وهو الكرخي ومن وافقه كالاول في التخصيص بالدليل المنفصل اما مع التخصيص
بالدليل المتصل فانه يبقى عنده حقيقة في الباقي كما سنوله والمسئلة التي هل هذه تكون مشتركة
لامترددة الجزاني وهما العامي والبصري احتجا بان العام المفتقر الى البيان وغير المبين عن الباقي
من العموم مجمل اما الاول فلعدم الاكتفاء بالظاهر فيه واما الثاني فلعدم ارادة الظاهر عما تعلق به
الحكم في الباقي قلنا والجواب عن ذلك اما الاول فلا امتناع للعمل فيه ان يكون المراد واما
الثاني فلا احتمال فيه فلا امتنع العمل بدليل ذلك ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما عام في كل سارق شرف قليلا او كثيرا من حرز او غير حرز فعام الدلالة على اشتراط الحرز
وقدر مخصوص من المال لا يمنعان العلم بوجوب قتل المشرك الذي لا يكون كذلك مسئلة
اختلف في الوقت الذي يجوز للمجتهد العمل بحكم العموم فيه ومختار امامنا والجمهور على انه لا
يجوز ان يعمل بالعام قبل ظن عدم المخصص فيجب البحث عنه لتوقف ظن عدم المخصص
عليه لكثرة المخصص في الشرع حتى قيل لا عام الا مخصص الا قوله تعالى والله بكل شيء علم وقال
الباقلاني ومتابعوه انه لا بد من القطع بانتفاء المخصص مصيرا منه الى ان الحزم بعمومه والعمل
به مع احتمال وجود المعارض للعموم ممتنع فاذن لو لم يحصل القطع بعدمه لمنع الحزم بعمومه
والعمل به قالوا وحصول ذلك متعسر لتطرق البحث واشتهار كلام العلماء من عمران يذكر احدهم
مخصصا وحكى الغزالي قولا متوسطا وهو انه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتماد
جازم وسكون نفس بانتفائه وقال الصيرفي والبصاوي واليه ميل الرازي انه يجوز العمل
بالعام الى ان يظهر الخاص ولا يجب البحث ذهابا منهم الى ان العموم حقيقة في الاستغراق
والحقائق يلزم التمسك بظاهرها من دون طلب للمجازات لان الحقائق هي الاصل والتخصيص
مجاز طارئ والاصل عدمه والجواب ان كون الاصل الحقيقة وعدم المخصص مسلم ولكنه
لا يفيد ظنا بعدم التخصيص بل لا بد من ظن وجوده قبل الطلب وذلك لسعة التخصيص
خصوصا في احكام الشرع والعمل فيها مع الشك او الوهم لا يجوز اتفاقا

## فصل التخصيص

قصر العام على بعض افراده هذا شروع في بحث التخصيص وما يتعلق به والخلاف في جوازه
وفي ما يجوز فيه وهو في الاصطلاح كما ذكره يعني جنس العام على ذلك البعض ومنعه من التجاوز عنه
الى جميع افراده والتخصيص كما يقال على قصر العام على بعض افراده يقال على قصر اللفظ على بعض
افراده وان لم يكن ذلك اللفظ عاما في الاصطلاح كعشرة والمسلمين وغيرهما مما له اجزاء يصح افتراقها
حسا او حكما فان العشرة اذا ضرب على خشبة باعتبار الاستثناء قيل انها قد خصصت والمسلمين
المعهودين نحو جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا يقال فيه قد خصص باعتبار الاستثناء
وذلك كما انه يقال له اي للقطع المخرج عنه عام وان لم يكن عاما في الاصطلاح كما في المثالين والمخصص
بالفتح هو العام المخرج عنه بعض افراده لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم فان المخصص
هو الذي يتعلق به التخصيص او دخله التخصيص وهو العام يقال عام مخصص ومخصوص
والمخصِّص المخرج بالكسر فيهما وهو المخصِّص حقيقة ارادة المتكلم لانه لما جاز ان يرتب
بالخطاب خاصا وعاما لم يترجح احدهما على الاخر الا بالارادة ويقال اي ويطلق المخصص
ايضا على الدال عليها اي على الارادة مجازا سواء كان ذلك الدال لفظيا او عقليا تسمية للدال

باسم المدلول



باسم المدلول الا انه مجاز قد ادرجته الشهرة الى حيز الحقيقة مسئلة ذهب اكثر القائلين
بالعموم الى ان التخصيص للعام جائز جبرا كان العام او اشتاء وذهب شذوذ من الناس
الى انه لا يجوز فيهما وحجة الاكثرين المعقول والمنقول اما المعقول فلان حاصل
التخصيص يرجع الى صرف اللفظ من جهة العموم الذي هو حقيقة الى جهة الخصوص الذي هو
مجاز والتجوز غير ممتنع لا لذاته ولا لغيره واما المنقول فكثرة وقوعه اما الخبر فكقوله
تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير زمان زمن شيء انت عليه الاحقاف كالرميم واوتيت من
كل شيء مع تخصيصها لانه تعالى ليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها ولانها اتت على الجبال
والارض ولم تجعلها كالرميم ولانها لم تؤت السماء والارض واما في الاوامر العامة فكقوله
تعالى اقتلوا المشركين السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا مع
تخصيصها بعدم قتل اهل الذمة وقطع كل سارق وجلد كل زان والنصوص العامة
المخصوصة اكثر من ان تحصى ولئن لم يرد عام الا وهو مخصوص غير قوله تعالى والله بكل
شيء عليم ومستند النافين للجواز اما في الخبر فما تقدم من المجاز في المجاز من الكذب
لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معا وهو محال وقوله كل
حاكي كل من في البلد وقد تخلف بعضهم كذب لصدق ما حاكى كل من في البلد والجواب المنع
وصدق النفي انما هو بتقييد العموم لا مطلقا والاثبات انما هو بتقييد الخصوص فلم يتوارد
الاثبات والنفي على شيء واحد فكانا جميعا صادقين واما في الاشتاء فلانه لو جاز التخصيص فيه
لزم البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها والجواب المنع ايضا والبداء انما يلزم لو ارتبط
العموم انتباء الكندلم يرد من اول الامر العموم وانما اريد به الباقي بعد التخصيص ولهذا امتنع
تاخير البيان كما يجيء ان شاء الله تعالى مسئلة اختلف في العام الذي وقع انتهاء التخصيص
اليها المختار وعليه الاكثر انه يجوز التخصيص بعد الاستثناء ما بقي من العام قدر غير
محصور وبه قال الامام يحيى رحمه الله وابو الحسين البصري والغزالي والرازي والجويني واكثر الشافعية
ونسب الى المعتزلة عموما الا ان ظاهر اطلاقاتهم يوهم انهم يجعلون هذا الحكم عاما في الاستثناء
وغيره ولكن كلامهم في الاستثناء يرفع الايهام وعليه يتامل كلام ابي الحسين في المعتمد والامام يحيى
في المعيار والغزالي في المستصفى والرازي في المحصول والمنتخب وغيرهم يجدهم مصرحين في باب
الاستثناء ما ذكرناه ويجوز التخصيص الى ان يبقى ثلاثة وهو مذهب الاكثر من الشافعية
في المجموع الحلاة بلام الاستغراق نحو الرجال والمسلمين واما في غيرها فيجوز الى واحد كالمذهب الاخر
وبعضهم جوزه الى اثنين سواء كانت الصيغة جمعا او لا حكاه ابن برهان وغيره لا الى الواحد فلا
يجوز وبعضهم جوزه الى واحد مطلقا وانما الممنوع ان يكون التخصيص مستغرقا وهو مذهب
الشيخ ابي اسحق الشيرازي وحكاه الجويني في التلخيص عن معظم اصحاب الشافعي قال وهو الذي
اختاره الشافعي واليه ذهب الشيخ الحسن الرصاص من اصحابنا ولابن الحاجب تفصيل لا يعرف
لغيره وهو انه ان كان التخصيص بالاستثناء او البدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واستثنيت
العشرة احبها وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء وان
كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في غير محصور فلا جاز الى اثنين كما تقول قلت كل زيد يقيم وهم

ثلاثة او اربعة وقد قلت اسمى مسلم وان كان في عدد محصور او في عدد كثير فالمذهب قول الاكثر
ولم يرتضه الاعلى الطرف الاخر ولا وجه لقوله وان كان يتصل بهما بالصفة والشرط خارجا الى اسم للقطع
بصحته ولنا من حاك من اهل المدينة فاكهة ان كان عالما مع ان العالم فيها واحد وهذا الاسناد قول الاكثر
لان العالم ليس فيها دلالة على ان الباقي محصور فوجب تناوله المفرد وضعه وقعت بالاتفاق واما التخصيص
بالاستثناء فسيأتي انه انما شرط فيه عدم الاستغراق فيجوز الى واحد لنا في الاسند لا على ما اختاره
الاكثر انا نقطع بانه لو قال قائل قلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة او اربعة عد لاعبا وقوله
مخطئا فيه عند اهل اللغة وكذلك يعد لاعبا مخطئا فان اكلت كل رمانة في البستان ولم تاكل الا ثلاثا
وقال كل من دخل داري فهو حر وفسره بثلاثة وبينا المذهبين الاولين وهما المجوز الى ثلاثة والمجوز
الى اثنين على اول الجمع كانهم جعلوه في الثلاثة او في الاثنين والجواب ان الكلام
في اول مرتبة يجوز تخصيص العام اليها لا في اول المراتب التي يجوز استعمال الجمع فيها والجمع ليس بعام
ولا دليل على بلاغ احكامها فلا تعلق لاحدهما بالاخر وما احتج به الثالث وهو المجوز الى واحد
على الاطلاق من قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اطلق ضمائر الجمع والمراد بها هو تعالى
وحده لا شريك له وقوله تعالى الذين قال لهم الناس قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول
نعيم بن مسعود الاشجعي وبالثاني ابو سفيان ولم يعهد من اهل اللغة تسميتهما جمعا مع قيام القرينة فيجوز
التخصيص الى الواحد اذا وجدت القرينة ومن جواز اكرم الناس الا المجهال والعالم واحد بالاتفاق
ومن صحة قولك اكلت الخبز وشربت الماء مريدا الاقل شيء مما تناوله الخبز ولما علم ذلك من اللغة
بالضرورة فالجواب عن جميع ذلك انه خارج عن محل النزاع فلا تعوم سي حجة في المدعى واما قوله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فانه للمعظم وليس من التعميم والتخصيص في شيء واما قوله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس فالناس هنا للعهود والمعهود ليس بعام وجاز اطلاق الناس على
نعيم وحده لانه من جنس الناس وكلامه كلامهم والاستثناء مستثنى عن الكلية المدعاة وكل
واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام والتعريف فيهما انما هو للعهد الذهني كما في ادخل السوق
واما احتجاج الثالث بان استعمال العام في غير الاستغراق استعمال له في غير ما وضع له فليس
جوازا استعماله في البعض اولى منه في البعض الاخر فجوابه وقد تقدم ان المجاز لا يجب اطراده
فاذا ثبت استعماله في بعض المعاني المجازية لم يجب استعماله في البعض الاخر وان وجدت العلاقة
كما جاز استعمال نخلة في الطويل من الانسان ولم يجز استعمالها في كل طويل على ان اللغة انما تثبت بالنقل
لا بالرأي والترجيح فصل في بيان الطرق التي يعرف بها تخصيص العام وهي قسمان بينهما قوله
والمخصص متصل لا يستقل بنفسه ومنفصل يستقل فالمتصل منه ما يخرج المذكور
وهو اقسام احدها الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال اخرج الجهال وهو مذكور في
الكلام ومنه ما يخرج غيره اي غير المذكور في الكلام وهو ثلاثة احدها الشرط مثل اكرم الناس
ان كانوا علماء والثاني مع الصفة مثل اكرم الناس العلماء والثالث بدل البعض مثل اكرم الناس
العلماء منهم فانه يخرج الجهال منها جميعا وهو غير مذكور في الكلام مسائل المتصل
هنا شروع منه في الكلام على القسم الاول وهو المخصص المتصل وقدم منه الاستثناء فقال مسألة
الاستثناء ينقسم الى متصل ومنقطع لانه ان كان المستثنى بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فهو المنقطع

ولا يدخل

في تنقيح الاصول في علم الاصول قال ابو العباس احمد بن ابي زكريا ادريس الصنهاجي وهو يعني الاستثناء ينقسم الى الاثبات
والنفي والمتصل والمنقطع وضبطهما مشكل فينبغي ان تتأمله فان كثيرا من الفضلاء يعتقد ان المنقطع عبارة
عن الاستثناء من غير الجنس وليس كذلك فان قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى منقطع على الاظهر مع
الا ان تكون تجارة منقطع مع ان المحكوم عليه بعد الا هو عين الاموال التي حكم عليها بالاكل اموالكم بينكم بالباطل
ولا يدخل للمنقطع في التخصيص ولا يعرف خلافا في صحته لغة وانما اختلف في كون الاستثناء
في كون المنقطع حقيقة او مجازا يعني انهم اختلفوا في صيغ الاستثناء اذا استعملت في المنقطع نحو
جاءني القوم الا حمارا هل هي مستعملة فيما وضعت له فيكون حقيقة او في غير ما وضعت له فيكون مجازا
واما لفظ الاستثناء فانه حقيقة عرفية في المصطلح بلا نزاع وعلى القول الاول وهو كونه حقيقة
اختلفوا ايضا في كونه مشتركا لفظيا بين المتصل والمنقطع بمعنى ان الصيغ وضعت لكل واحد منهما
بوضع مستقل او للمشترك بينهما بمعنى انها قد وضعت للقدر المشترك بينهما فيكون من قبيل
المتواطئ فيه مذاهب ثلاثة مذهب ذهب الى كل منهما طائفة والاكثرون الى ان صيغ الاستثناء في المنقطع
مجاز وذلك لان تبادر المتصل دليل المجاز ولاجل تبادرها في المتصل لم يحملها على الاصل على
المنقطع الا عند تعذر المتصل وحده على المواطئ اي حد الاستثناء باعتبار كونه مشتركا لا الاشتراك
المعنوي بين المتصل والمنقطع ان يقال ما دل على مخالفة بالاعم الصفة واخواتها فقوله ما دل على
مخالفة هو الجنس العام لانواع التخصيص وغيرها وقوله بالاعم الصفة يخرج سائر انواع التخصيص
وشبه قام زيد لا عمرو وتقييد الاعم باخر احتراز عن الاعم التي هي صفة وهي ما كانت تابعة لجمع منكور غير
محصور اي الجمع لا يدخل فيه ما بعدها لو سكت عنه نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وقوله واخواتها اراد بها ما يؤدي معناها من الاسماء والافعال والحروف نحو ليس ولا يكون
وما عدا وما خلا وعدا وخلا وحاشا وسوى وغير عند حمله على الاوجه معلومة معينة واعلم
ان الاستثناء قد يطلق بمعنى المصدر وهو الاخراج او المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج او المذكور
بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك وهو المقصود بالتعريف هنا واما حد الاستثناء على
الاشتراك اللفظي او على المجاز في المنقطع والحقيقة في المتصل ولا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان
مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان لا يجمعهما مفهوم مشترك كما هو المفروض وحينئذ يراد
في حد المنقطع من غير اخراج فيكون حد الاستثناء المنقطع ما دل على مخالفة بالاعم الصفة واخواتها
من غير اخراج وبه امتاز عن المتصل ويراد في حد المتصل مع اخراج لهما ان بهذه الزيادة عن المنقطع
وهو ظاهر فعلى هذين القولين يكون الاخراج وعدمه جزءين من الماهيتين والقائل بالتواطؤ منع
من كونهما جزءين ويدعي انهما شرطان خارجان عن تمام الماهية وحد الاستثناء المتصل بالمعنى
المصدري وقد عرفته اخراج بحرف وضع له اي اخراج بكلمة وضعت للاخراج فالمراد بالحرف هنا
ما يرادف الكلمة فلا يخرج الاستثناء باخوات الا من الاسماء والافعال عن التحديد مسألة اختلف
في دلالة الاستثناء المتصل وذلك انه لما كان يتبادر منه التناقض لان قولك على عشرة الا ثلاثة فيه
اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا والتناقض غير جائز فيما
في كلام الله تعالى اختلفوا في دلالته على وجه يندفع معه التناقض فعند المستثنى وهو ما بعد الا
الاستثناء غير داخل في المستثنى منه والاستثناء قرينة فيكون المراد بعشرة في قولك على عشرة الا ثلاثة
انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بعد
الاستثناء كان يقال لا تقتلوا اهل الذمة فانه مبين لمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين وهذا هو
مذهب الجمهور وعند المجموع من المستثنى والمستثنى منه والا له بمنزلة اسم واحد يعني انه موضوع لمعنى
واحد وهو ما يفهم منه اخراجه من غير بعد بالاول لمعنى ثم الاخراج حتى كان العرب وضعت لمعنى السبعة

عبارتين احدهما مفرده وهي تسعه والاخرى مركبه وهي عشره الا ثلاثه وهو مذهب القاضي
ابي بكر الباقلاني ونسبه الرضي الى القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام ابي الحسين في المعتمد حيث قال
فيه فثبت انه انما عني البعض بمجموع الامرين وكلام صاحب الجوهر من اصحابنا حيث قال فيها
والذي يدل عليه ان لفظ العموم قد صار مع الاستثنا ونحوه كلفظ موضوع لما بقي من احاد الجنس ولكنها
جعلا ذلك عاما في المخصص بالمتصل سواء كان استثنا او صفه او شرطا او غايه او بدلا **وقيل** ان
المستثنى **داخل** في المستثنى منه **افرادا غير داخل تركيبا** يعني ان المستثنى داخل في المستثنى منه حقيقه
باعتبار افراد هذا من التركيب الاسنادي وهو غير داخل فيه باعتبار الاسناد فلم يسند الا الى الباقي
بعد الاخراج فالمراد بعشره في قولك علي له عشره الا ثلاثه هو معنى عشره قبل الاسناد ثم اخرج
منه الثلاثه بالاستثنا على التحقيق وحكم بالاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى السبعه وهذا
مذهب ابن الحاجب وغيره **احتج الاول** بان الاستثنا **كغيره من المتصل** فكما ان التخصيص
بالشرط والصفه والغايه وغيرها يصير المخصص مجازا كذلك الاستثنا ولا يمكن الفرق بان الاسناد
بعد الاخراج في الاستثنا خاصه لان الاسناد في التخصيص بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعا
والالزم ان لا يكون مجازا في الباقي وان لا يمنع باخراج بعض وقت العمل وان يكون نسخا وقد ابطل هذا
القول بوجوه منها انه لو اريد بالجاريه في قولك استريت الجاريه الا نصفها نصفها لزم استثنا
نصفها من نصفها وهو استثنا مستغرق غير جائز بالاتفاق وايضا يلزم من استثنا نصفها من
نصفها التسلسل بيان ذلك انه لو اريد استثنا نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى
منه هو الربع لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم ان يكون المراد الثمن لانه الباقي بعد
اخراج النصف من الربع وهكذا الى ما لا نهايه له **واجيب** بانه **لا يلزم من استريت الجاريه الا نصفها**
**الاسراف او التسلسل** لعود الضمير الى ظاهر اللفظ ومراعاه جانب اللفظ في كلام العرب
**كثيره** جدا على ان ما فهمه السامع قبل القرينه اعني الاستثنا هو الكل والذي اطلق مجازا على
نصف الجاريه هو الجاريه المقيده لا المطلقه كاستريت جاريه نصفها للغير فلما لم يفهم المقيد هنا
بتمام القرينه يكون الملاحظ القرينه المعاني الوضعيه فلذا رجع الضمير الى كمال الجاريه وما ذكرنا
يحصل ان الاستثنا اخراج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشره بعض في مدلوله وان قدر عايه
وضع الاخراج والمخرج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها كيف لان الاستثنا
وارجاع الضمير بعد تمام القرينه ومنها ان اهل العربيه اجمعوا على ان الاستثنا اخراج بعض من كل ولو اريد
الباقي من الجاريه لم يكن ثمه كل وبعض واخراج **واجيب** بانه **لا يلزم مخالفه الاجماع على انه اخراج**
**اذ هو اخراج ظاهرا** يعني ان الاستثنا على هذا القول اخراج بحسب ما يظهر لسامع المستثنى منه قبل
سماعه للقرينه ولذا قال السكاكي حين ورد عليه انه اذا اريد بالعشره السبعه في قولك علي له عشره
الا واحدا لم يدخل الواحد فيها فلم يكن اخراجا لان دخول الواحد في حكم العشره ليس مقدرا من قبل
المتكلم بحسب ارادته والا ناقض اخر الكلام اوله بل من قبل السامع لتناول العشره الواحد بحسب
الوضع على ان هذا الوجه يضمحل بما ذكر في الجواب على الوجه الاول كما نبهناك عليه ومنها ان هذا القول
مبطل للنصوص اذ ما من لفظ سعد في المعنى الاول الا استثنا البعض مدلوله ممكن فيكون المراد هو
الباقي فلا يبقى نصا في الكل ونحن نعلم ان عموم عشره نصا في مدلوله **واجيب** بانه **لا يلزم منه ابطال**

النصوص

النصوص **للزوم الاتصال** من المستثنى بالمستثنى منه واما بطلانه لو كان مجازا وان لم يسمع كما ان عموم
تخصيص العام العموم بالمنفصل مبطل لنصوصيتها وحينئذ لا نسلم ان امكان الاستثنا يبطل
النصوصيه كما ان الصفه في قولك هذه عشره مستثنى او مخرج منها واحد لا يبطل النصوصيه على ان
ما ذكر من كون الملاحظ المعاني الوضعيه قبل تمام القرينه وما ذكره السكاكي من ان دخول الواحد في
حكم العشره من قبل السامع لتناول العشره الواحد بحسب الوضع كاف في ابطال هذا الوجه **احتج**
**الثاني** بانه قد ثبت ان **دخول المستثنى في المستثنى منه ناقض** فلا يصح ان يكون المراد العشره بكمالها
كما هي على له عشره الا ثلاثه **وعدمه** اي دخول المستثنى في المستثنى منه **خلاف الاجماع** فلا يصح
ان يكون المراد بالعشره السبعه فيتعين ان يكون المجموع هو الباقي على الباقي **وهما ممنوعان** يعني لا نسلم
ان دخول المستثنى في المستثنى منه يستلزم التناقض لانا لا نحكم بانه داخل بحسب الارادة وانما دخوله
باعتبار ملاحظة المعاني الوضعيه ولا نسلم ان عدم دخوله على انه مراد خلاف الاجماع اذ لم يجمع الا
على دخوله بالوجه الذي ذكرناه واما معنى انه مراد فاسقاط دخوله وفق الاجماع وقد اورد لابطال
هذا القول وجوه باطله وقد بينها وبين الوجه في بطلانها بقوله **ولا يرد** جمع وجه عن قانون اللغه
لانه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات ولا اسم مركب معرب اوله وهو غير مضاف علم ذلك بالاستقرا
**ولا يرد** ايضا **اعاده الضمير على جزء الاسم** وهو الجاريه في نحو استريت الجاريه الا نصفها والكنايه عن الشي
بالضمير من خواص الاسم لان الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسما وكل اسم يدل
على معنى وجزء الكلمه ليس بدال فليس باسم فلا يصلح مرجعا للضمير **ولا يرد** ايضا **مخالفه الاجماع**
على انه اخراج من بعض من كل لا يرد ذلك **لان المفردات مستعمله في معانيها والمجموع يصدق**
**على الباقي** يعني ان المجموع من نحو عشره الا سبعه موضوع للباقي بالوضع النوعي والمعاني الافراديه
ليست محجوره في الموضوعات النوعيه فاسمي الافراد الاول لانه لا تركيب مزجي فيه واعراب
جزئه الاول كاعراب المسند مع الخبر والاخراج حاصل وبهذا يندفع ايضا ما اورد من ابطال
نصوصيه العشره مثلا في مدلولها لان الافراد سمي على انها تعبير مهمله في التركيب وقد علمت
بطلانه واما البعض نحو ما تبشر او نزف نحره ونحو ابي عبد الله فليس شي لان الاول من باب
الحكايه والتركيب غير مقصود فيه بل منثور نثر اسما العبد فليس ما نحن فيه كذلك والثاني تابعه
مضاف وهذا في التحقيق على ما قيل من ان المراد في هذا القول العشر عن السبعه بلا لزم المركب
نحو اربعه صمت اليها بلا ثانه وكالعشر عن الانسان مجموع مسوى العامه الضحاك بالطبع واما القول
**الثالث** فانه **محتمل وهو الى الثاني اقرب** يعني انه محتمل لموافقه كل من القولين وذلك لان المراد في
قولك علي عشره الا ثلاثه هو السبعه قطعا فان كان باعتبار انها مدلول مجازي فهو الاول والا فهو
الثاني **وتحقيق المقام** ان الاول جعل الاستثنا وبنده على ان المراد هو السبعه والثاني جعله جزءا
من الدال على المراد والثالث جعله قيدا فاحتمل كونه قرينه او جزءا الا ان اعتبار المقيد من حيث
هو مقيد اقرب الى اعتبار المجموع من اعتباره في ذاته وهو مقيد ولذا حكموا على الاخيرين بانه حقيقه
فيهما كما صرحوا به في تقرير المذاهب وقد حمل بعضهم المذهب الاول على ان المراد بمجموع العشره
الا ثلثه السبعه مجازا لا بالعشره وحدها فيكون كالثاني في استفاده السبعه وحدها بالمجموع وان
افترقا في كون الاول مجازا والثاني حقيقه وليس بشي لان جمهور اهل العربيه على خلافه وقد صرح

صاحب المصباح بان استعمال المتكلم للعشرة مجازا في التسعة وان الاواحد قرينة المجاز وقوله
على لعلان عشرة الا واحدا ولا بد ملزم وجود المجاز بلا قرينة وانه عشر حاضرا فاذا وكذلك نعم من على
عشرة الا واحدا انه تسعة قطعا من غير قرينة خارجية ولو كان هذا المجموع من حيث هو المجموع
مجازا في التسعة لكان فهمها متوقفا على القرينة الخارجية الزائدة على المجموع واللازم باطل البطلان
**مسئلة** الاستثنا شرطه الاتصال بالمستثنى منه وهو ان يعد الكلام في العرف واحدا
غير منقطع وان يحل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال يمنع من الاتصال الجميع هذا مذهب
اهل البيت عليهم السلام لنا في ذلك وعليه الاكثرون لنا في ذلك وجهان الاول قوله ولا الا لما استقر عقد ولا
ايقاع يعني لو صح الانفصال ولم يشترط الاتصال لم يستقر عقد من العقود كالبيع والنكاح ولا من
الايقاعات كالعتق والطلاق والتالي باطل اما الملازمة فللقطع بان تجويز الاستثنا يقتضي
عدم الجزم بثبوتها واستقرارها واما بطلان اللازم فلما فيه من التلعب وابطال التصرفات
الشرعية وهو ايقاف والثاني قوله ولا يعرف اهل اللغة يعني ان المعلوم من اهل اللغة العربية
انهم يشترطون الاتصال ولا يسوغون الانفصال وانهم لا يعدون قول من قال علي عشرة وقال
بعد شهر الا ثلاثة مستقيما بل يحكمون بانه لغو وروي عن ابن عباس خلافه وهو القول بصحة
الاستثنا وان طال الزمان من غير يمين ومنهم من نقل عنه انه يحدث تراخيه ومنهم من
نقل عنه الى شهر والاشهر في النقل عنه الاطلاق من غير تقييد قال سعيد بن منصور حدثنا
ابو معوية قال حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يرى الاستثنا ولو بعد سنة
وذلك كالتخصيص بغيره يعني ان الحجة فيما نقل عن ابن عباس الصادق على التخصيص بغير الاستثنا
مثل سائر المخصصات المنفصلة بجامع التخصيص وهو منقوض بسائر المتصلات من
الشرط والصفة والغاية والبدل وان دلالته تقتضي جواز انفصالها وهو باطل بالاتفاق **قالوا** ايضا
لو لم يصح لما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الشرطية
فلانه عليه السلام افصح فصحا العرب واما الاستثنائية فلانه روي عنه عليه السلام انه قال
والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شا الله تعالى رواه ابو داود ولانه روي ان اهل مكة
بعثوا منهم رهطا الى اليهود يسالونهم عن اشيا يمتحنون بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فقالوا سلوه عن ثلاث فان عرفها فهو نبي سلوه عن قوم ذهبوا في الارض فلا يدري ما صنعوا
وسلوه عن رجل بلغ مشارق الارض ومغاربها وسلوه عن الروح فلما رجعوا سالوا رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقال اعد الي جيبكم وتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزلت ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان شا الله فقال ان شا الله رواه الحافظان محمد بن اسحق في كتاب السير
وابو بكر البيهقي في دلائل النبوة ولا يقال هذا شرط وكلامنا في الاستثنا لان من جوز الفصل في
احدهما جوزه في الاخر اذ لا قائل بالفرق **قلنا** لا نسلم صدوره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وسكوته في الرواية الاولى يحتمل ان يكون من السكوت الذي لا يدل بالاتصال الحكمي كما مر بيانه
ويحتمل ان يكون غيره وحينئذ يصار الى الترجيح والراجح هو الاول لما تقدم من الدليل جمعا بين
الادلة واما في الرواية الثانية فلا نسلم انه قال ذلك بطريق الالحاق لجواز ان يكون
المراد اولى ان شا الله عند قولي افعل كذا وهذا كما اذا قال قائل لغيره افعل كذا فقال ان شا الله

اي افعل

حدثنا ابو معوية بن غالب بن المعجمين التميمي مولاهم الكوفي احد الاعلام عن الاعمش وروى عنه ايضا الاعمش وسمعه ابن جريج قال احمد كان ثقة غير ان الاعمش مضطربا قال النسائي ثقة ثبت وقال ابن عدي ثقة يرى الارجا وقال يعقوب بن شيبة ربما دلس قال ابن معين عاش خمس وتسعين وثمانين

قلت قد تقدم لنا انه لا يجوز انفصال الشرط والصفة والغاية والبدل اتفاقا فكيف يقول هنا لا قائل بالفرق فليتامل

مراد المولف ان العاملين شرط الاتصال في الاستثنا لانه قرين منه وبين غيره من الشرط والصفة ونحوهما في عدم جواز الانفصال فما ثبت في احدهما لزم في الاخر فتامل

١٥٩

اي افعل ان شا الله **وقيل** ان شرطه الاتصال **في غير القران وهو** قول **شاذ** قاله بعض المتقدمين
قال الجويني في البرهان وانما حملهم على ذلك خيال يخيلونه من مبادي كلام المتكلمين الصارف الى ان
الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين وان كان قد باخر الاستثنا
وذلك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين وهذا من هولا اقتحام في
العمايات وارتباك في غمرات الجهالات اذ الكلام ليس في الكلام الازلي بل في العبارات التي يبلغنا
وهي محمولة على معنى كلام العرب نطقا وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينتظم من وضع العربية فضل صيغة
الاستثنا بما يسمى عندهم وروي عن سعيد بن جبير جواز الاستثنا ولو بعد يوم او اسبوع او سنة
وهو قول ابن عباس بعينه وعن طاوس هو على تنباه ما دام في مجلسه وعن عطا يستثني على مقدار
حلب ناقة عزرة ذكر ذلك كله النيسابوري وفي رواية اخرى عن سعيد بن جبير الى اربعة اشهر
وعن عطا والحسن ما لم يقم من المجلس وعن مجاهد الى سنتين وهذه الاقوال كلها ضعيفة
لما تقدم والمعول عن هولا الائمة له تاويلات مبسوطة في بسائط الفن من شروط الاستثنا
**عدم الاستغراق** فهو معطوف على الاتصال فلا يصح ان يكون المستثنى مثل المستثنى منه ولا اكثر
بالاجماع فمن قال لزيد علي عشرة الا عشرة او ثلاثة عشرة والاستثنا باطل واما استثنا المساوي والاكثر
فصحيح عند الاكثر **وقيل** شرطه ان يبقى المستثنى **على الباقي** بعد الاستثنا فيصح حينئذ استثنا
المساوي ولا يصح استثنا الاكثر وهذا قول الباقلاني واختاره والد ابي ذر شيخ النحوي والحنابلة
ونقله ابن السمعاني وغيره عن الاشعري وقال بعضهم انما يصح استثنا الاكثر اذا كان المستثنى
والمستثنى منه عددا صريحا نحو علي له مائة الا واحدا او خمسين بخلاف ما لو لم يكن صريحا نحو خذ ما
في الكيس من الدراهم الا الزيف فانه يصح وان كانت الدراهم مائة والزيف تسعة وتسعين وهو
المقرر للحنابلة في شرحهم **وقيل** شرطه ان يبقى منه فيكون المستثنى اقل من المستثنى منه
فلا يصح استثنا المساوي والاكثر وهذا القول نقله الشيخ ابو اسحق والامدي وغيرهما من الحنابلة
وقد روي عن الباقلاني وان كان صريحه صحة استثنا الاكثر خاصة قال في محصل التقريب كنا على
تجويز استثنا الاكثر ظاهرا والذي صح عندنا انه يصح ذلك ولم يتعرض لاشتراط الاقلية ولكن في تقريره
للادلة ما يشعر بصحة المساوي ايضا فلعله اخذ له هذا القول مما اشعر به ادلته ونقل عن بعض
اهل اللغة استقباح استثنا عقد صحيح وان كان اقل من النصف نحو ماية الا عشرة بخلاف الا عشرة
قالوا واما قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فانما سوغه كون الخمسين كالكسر لانها
نصف مائة فكانه قيل فلبث فيهم عشر سنين الا نصف مائة وفيه تعسف **تنبيه**
قال بعض العلما المخالف في استثنا الاكثر والمساوي لا يخالف في الحكم وانما يخالف في كون العرب استعملت
ذلك فلا يسقط حكمه في الاقارير وغيرها عند الجميع قال بعض المانعين ان ذلك وان لم يسمع في العربية
لكنه جائز في المعقول ومن ادعى فيه سماعا فقد اخطا **لنا** في الاحتجاج لصحة مذهب الاكثر
قوله عليه السلام فيما يرويه **عن رب العزة** واسع العطايا تبارك وتعالى رواه مسلم وغيره من
حديث ابي ذر رضي الله عنه يا عبادي **كلكم جائع الا من اطعمته** فاستطعموني اطعمكم ونقرره
بان يقال لو لم يجز استثنا الاكثر لما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلانه عليه السلام افصح العرب واما بطلان اللازم فللحديث المذكور ولا شك

درشتويه

درشتويه

قال ابو الحسن في الاسم
الواقع عقيب جملة انه اذا اطلق
اصرار رجع الى الاخيرة والاول
الجميع ودونك تكون ما لا اختلاف في الاسم
والحكم والسمع كلها او في احدها او في اسمين منها فيكون
الصور سبعا لان الاختلاف اما في الثلثة كلها او في الاسم
والحكم او في الاسم والسمع او في السمع والحكم او في كل واحد من الثلثة
وحده وبنا لا يخلف في الاسم وهو حسب ربع الاختلاف في الاسم او في
السمع او فيهما اما ان يكون الاختلاف في الجملة اما ان يكون في الثلثة وبنا يكون
معمرا ولا ويكون ثبتا انها حاصلة من ضرب الاسمين في الثلثة وبنا يكون
وهو حسب ربع الاختلاف في الثلثة او في الاسم والحكم او في السمع
ثم يكون الحكم في عرض او لا يتصور صورة عامة لوجود الاصرار
معمرا او فيهما والاسم الذي يصير الاصرار عنه عن الاختلاف في عرض والاختلاف
حصر ظهور عدم الاصرار عنه عن الاختلاف الظاهر عدم الاصرار في الثلثة والحصر
معمرا ولا الاسم الذي يصير او فيهما والحصر واحد او في الاسم معمرا
يكون في الاسم والسمع والحكم في الثلثة والحصر واحد او في الاسم معمرا
ان يكون الاصرار في الاسم والسمع والحكم معمرا او فيه والحصر واحد
والحكم معمرا ان او فيه والاسم معمرا او فيه والحصر واحد
قيد ان عليه عن صورة لظهورها عدم الاصرار مع ما اقتصاه كلام ابي الحسن

ان من اطلقه الله اكثر وهذا انما يتم حجة على من يمنع استثنا الاكثر على الاطلاق واما من يفرق
بين العدد الصريح وغيره فلا ولنا ايضا انه لو لم يصح استثنا الاكثر لغة لم يتفق عليه علما
الامصار ولكنه قد وقع **الاتفاق** منهم **على انه لا يلزم من قول المقر لي اربعة على عشرة
الا سبعة الا واحدا** ولولا ان استثنا الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقا الاول لامتنع الاتفاق عليه
عاده ولصار قوم ولو قلنا الى انه يلزمه العشرة لكون الاستثنا لغوا غير صحيح كالمستغرق
وهذا يتم حجة على الجميع هكذا ذكر هذا الدليل في مختصر المنتهى وغيره ورايت في تنقيح المحاصل
ما يدل على بطلان استثنا الاكثر ولزوم العشرة كلها **قيل** في الاحتجاج لما نعين لا سكان الاستثنا
خلاف الاصل فانه يمنزله الانكار بعد الاقرار ولكن حالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا استثناءه
بالاستثنا لان **الاقل قد ينسى** لقلة التفات النفس اليه **فيستدرك** وهذا المعنى معدوم
في المساوي والاكثر **قلنا** لا نسلم عدم انه فيهما **ولكنه قد ينسى الاكثر** كما اذا كان على الانسان الف
درهم وقد قضى من ذلك سبعمائة وتسعين ونسي انه قد قضى ذلك ويقر بالف ويذكر
انه لو كان في الحال القضا فيستدركه بالاستثنا وان كان الاكثر نسيان الاقل على انه لو كان ما
ذكروه صحيحا لما صدر من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا اجمع عليه علما الامصار **مسئلة**
اختلف في الاستثنا الوارد بعد امور مختلفة متعددة هل يكون استثنا من الجميع او من
الاخير فقط ولا نزاع في امكان رده الى الجميع والاخير وانما النزاع في الظهور وذلك مثل قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا **والتحرير محل النزاع شروط**
منها ان يكون تلك الامور جملا كما عبر به الاكثرون لا مفردات فان في كلام ابن الحاجب وغيره
ما يوهم منه الاتفاق على انه يعود الى الجميع ومنها ان يكون معطوفا بعضها على بعض
كما صرح به البعض ودل عليه امثلة الاخرين وادلتهم وكلام البيانيين يقتضيه لان الفصل ان
كان لكمال الانقطاع فهو قرينة على انه لا يعود الى الجميع وان كان لكمال الاتصال فهو قرينة على عوده
الى الجميع والنزاع انما هو في المحتمل الذي لم يعم عليه قرينة **قال بعض علما الاصول** لا خلاف في عوده
الى ما قام عليه الدليل من كلام او سمع او ساخر وانما الخلاف فيما تجرد عن القرينة ولم يكن فيه ما يدل
على شيء من ذلك ومنها ان يكون العطف فيها بالواو خاصة عند البعض وعند اخرين انه يشترط
ان يكون بالواو ونحوها مما يفيد المشاركة **قال بعضهم** والتقييد بالواو انما لظهور حكم المسئلة فيها
اولان ما في معناها كالفرع عنها اما ما لم يكن في معنى الواو في الجمع كلكن وبل واو ولا واما وام فان
الاستثنا يعود الى الاخيرة بلا نزاع وقد اشار المتن بقوله **فصل وهو بعد جمل بالواو للجميع**
الى هذه الشروط جميعا وهذا راي الجمهور من الشافعية والشافعية **وقيل** ان الاستثنا يكون
**للاخيرة** من الجمل خاصة وهو مذهب الحنفية **وقيل بالوقف اما لجهل المدلول** فلا يدري
حسنه في ايهما **او لا يفيد القرينة** يعني ان اهل اللغة قد استعملوه فيهما والاصل في الاستعمال
الحقيقة فيكون مشتركا والمشترك يتوقف فيه الى ظهور القرينة والمعروف ان لا قرينة والاول
مذهب ابي بكر الباقلاني والغزالي وغيرهما والثاني مذهب المرتضى الموسوي وكلام ابن الحاجب يشير
الى احد هذين القولين يظهر لك مع التامل فيه وهذان المذهبان يوافقان الحنفية في الحكم

اما في او واما وام
فالظاهر عود الاستثنا
فيها الى جملة غير معينة

وهو عدم الرد الى غير الاخيرة بلا قرينة لا في التخريج لان عدم ظهور الساول غير ظهور عدم
التناول **وقيل ان تنسى** في الجملة الثانية **اضراب** عن الجملة الاولى **فللاخيرة** يكون الاستثنا
**والا فللجميع** وهذا مذهب الفاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وقال ابن برهان انه
مذهب الشافعي ويظهر الاضراب في مسائل منها ان يختلف الجملتان نوعا وقضية
نحو اضرب بني تميم واقتلهم هكذا صحاب ابي حنيفة الا اهل البلد الفلاني فان الاستثنا يرجع الى ما
يليه اذ لا شيء ادل على استيفا الغرض بالكلام من العدول عنه الى قصد اخر ونوع اخر وفي رجوع
الاستثنا اليه بعض للقول الاول بان المتكلم قد استوفى غرضه منه ومنها ان يتعدد ابوعا
ويختلفا اسما وحكما نحو اضرب بني تميم واكرم ربيعة الا الطوال فان استقلال كل واحد من الكلامين
ومباينته للاخر مفيد للاضراب ومنها ان يختلفا في الاسم فقط من غير اضمار للحكم نحو سلم على
بني تميم وسلم على ربيعة الا الطوال ومنها ان يختلفا حكما فقط من غير اضمار للاسم والحكمان
لا يشتركان في غرض من الاغراض نحو سلم على بني تميم واستاجر بني تميم الا الطوال قال ابو الحسين
الاشبه في هذه الصور بين رجوع الاستثنا الى ما يليه وان لم يكن في الظهور كالذي يعقبه وذلك
لعدول المتكلم عن الكلام الاول ودلالته على استيفا غرضه منه واما لا يكون الكلام الثاني فيه
اضرابا عن الاول فتنبه في مسائل منها ان يختلفا حكما فقط والحكمان نحو جماعة واحد
نحو سلم على ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الحكمين نحو الاعظام ومنها ان يختلفا
حكما فقط مع اضمار الاسم نحو اكرم ربيعة واستاجر هم الا من قام ومنها ان يختلفا اسما فقط مع
اضمار الحكم نحو اكرم بني تميم وربيعة الا من قام فان الاشتراك في العرض والاضمار لا دلالة معهما
على استيفا الغرض من الكلام الاول فيعود الاستثنا الى الجميع هذا تحصيل ما ذكره ابو الحسين في
المعتمد وحاصله ان الجملتين اما ان يختلفا في النوع كالخبر والانشا او في الاسم المنشى به او في
الحكم او في الثلاثة جميعا او في اثنين منها فهذه سبعة اقسام ما لا يختلف منها في الاسم وهو ثلاثة
اما ان تكون الثاني ضمير الاول او لا وما لا يختلف منها في الحكم وهو ثلاثة ايضا اما ان تكون الحكم في الثانية
مضمرا او لا هذا ما يقتضيه كلامه وان كان الظاهر مع اضمار الحكم انه من عطف المفرد وما يختلف
منها في الحكم وهو اربعة اما ان يشترك حكما هما في غرض كالتعظيم والاهانة او لا يكون الاقسام
عشرين حاصله بين يضعف بثلاثة وثلاثة واربعة سبعة منها صور ظهور الاضراب وهي ما لم
يكن فيه شيء من الاضمار والاشتراك في الغرض وثلاثة عشر صور ظهور عدم الاضراب وهي ما كان فيها
شيء من ذلك والامثلة عن جانبه فيكون الاستثنا في انه الصدق للجميع لاضمار الاسم والاشتراك في
الاهانة كما صرح به ابو الحسين وعدم رجوعه الى الجملة ان سلم فدليل خارجي كما ياتي ان شا الله تعالى
ولا يخفى عليك ان المراد بالعود الى الاخيرة حيث كان الاستثنا بعد جملتين فقط كما في الامثلة اما اذا كانت
الجمل اكثر من اثنين فانه قد يعود الى الاخيرة والى الاخيرتين والى الاكثر والتعويل على تنبيه الاضراب
فاذا قيل اضرب بني تميم وسلم على ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال رجع الاستثنا الى الجملتين الاخيرتين
دون الاولى لتبين الاضراب عنها دون الثانية وعلى ذلك فمتى وجد العود قد **حمل العود
الاول عليه** بناء على ان تنبيه الاضراب وظهوره قرينة دالة على اختصاص الاخيرة بالاستثنا وقد
عرفت ان ذلك مما لا نزاع فيه ومع عدم تبيينه يحصل الخلاف فيكون عند الاولين ظاهرا في الرد الى

كما في الدرهمين ٥ ك

كما في الجنبة ٥ ك

اختلاف الجملتين خبرا يا انشا
لفظا ومعنى او معنى فقط يوجب
حدوث الواو لكن لا لامتناع
لينظر في هذا المنار ٥ ك

ينظر في ذلك فالظاهر ان
صور ظهور الاضراب عشرة
ثلاث لم يضمر فيها الاسم
وثلاث لم يضمر فيها الحكم
واربع يشترك حكم الجملتين
فتصير عشر كما ان صور
ظهور عدم الاضراب عشر
ثلاث يضمر فيها الاسم
وثلاث يضمر فيها الحكم
واربع يشترك حكم الجملتين
في الغرض فتكن عشرة ك

الجمع واختير ايضا يعني ان اكثر اصحابنا المتاخرين حمله المذهب المختار وحمل عليه كلام القدماء وذلك
لوجوه الاول قوله لانه كالاستثنا بالمشيه والشرط لاتحاد المعنى فيهما يعني انه لو لم يعد
الاستثنا الى الجميع لم يعد الشرط والاستثنا بالمشيه الواقعان بعد جمل للجميع اما الاول فلاتحاد المعنى
في الاستثنا والشرط وهو كون كل واحد منهما تخصيص بمتصل لا يستقل بنفسه بل لا وجه
لاجله تعالى بوجوب رجوع الاستثنا الى ما تليه الا وهو قائم في الشرط بل قال ابو طالب عليه السلام
في المجزي ان الاستثنا شرط في المعنى لان المستفاد منهما واحد الا ترى انه لا فرق بين قولك لفلان
فساق ان لم يتوبوا وقولك الا من تاب وكذا الا فرق بين ان تقال اقتلوا المشركين ان لم يدخلوا في
الذمة وان تقال الا اهل الذمة واما الثانية فلانه لا خلاف في رجوع الشرط والاستثنا بالمشيه
الى الجميع على ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط
والصفة وغيرها فيجب ان يكون الاستثنا كذلك ما لم يصرف عنه قرينة جريا على الاصل واتباعا
للاستقراء الافتاسا في اللغة قيل يمكن الفرق بين الشرط والاستثنا بان الشرط وان تاخر
فهو مقدم تقديرا لوجوب تقديم الشرط على الجزا بخلاف الاستثنا قلنا تقدير تقدمه
على ما يرجع اليه فلم لا يتعلق الشرط بما تليه وتقدير تقدمه عليه ثم ان هذا الفرق على ما فيه
لا يجري في الحال والصفة والظرف وغيرها وهو ظاهر الثاني قوله ولان العاطف يصير
الكلام كالواحد يشار ذلك الى واو العطف في المتعلقات تعوم مقام واو الجمع في الاسماء
المتماثلات فكما ان الاستثنا في قولك جاني الزيدون من ربعة ومضر الا الطوال يعود الى الجميع
فكذلك في اكرم ربعة واستاخرهم الا الطوال ولا ينقض ذلك بالجملتين المتباينتين
لظهور عدول المتكلم فيهما عن الاولى الثالث قوله ولا يستهجن الكرار للاستثنا بعد
كل جملة فانك اذا قلت اضرب من شرق الزيدا كان ذلك قولا مستهجنا ومن زنا الزيدا ومن
قتل الزيدا كان ذلك قولا مستهجنا ولو لم يعد الى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع الى
الجميع غير مستهجن لتعينه طريقا لادا المقصود واجيب بمنع الاستهجان الا عند قرينة
الاتصال ولو سلم فانما يستهجن ما فيه من الطول مع امكان الاختصار بالاكتفا من الجميع الرابع
قوله ودفعا للتحكم وذلك لانه صالح للجميع واسعاله فيه كثير فتخصيصه بالبعض تحكم واجيب
بان القرب مرجح فلا تحكم احتج ابو حنيفة واصحابه بان قالوا اية القذف لم يرجع الاستثنا
فيها الى الجلد اتفاقا ويفسر برهانا ان الاستثنا لو وجب رجوعه الى جميع ما تقدم من الجمل
المجموع فيها بحرف العطف لرجع الا الذين تابوا في اية القذف الى الجميع لكنه لا يرجع الى الجميع
للاتفاق على عدم سقوط الجلد بالتوبة قلنا ان سلم فلدليل يعني لا نسلم انهم اتفقوا على عدم
رجوع الاستثنا فيها الى الجمل الثلاث جميعا لان المستثنى هو الا الذين تابوا واصلحوا ومن جملة
الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وغيره وفوق ذلك يسقط الجلد فيتجه صرف الاستثنا
الى الكل ولو سلم الاتفاق منا على ان المستثنى هو الا الذين تابوا خاصة فلا يلزم من ظهوره للجميع
العود اليه دائما بل قد يصرف عنه لدليل وههنا كذلك فان الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة
وانما يسقط باسقاط المستحق قيل في الاحتجاج لهم ثانيا لو قيل على عشرة الا اربعة الا اثنين
لكان الا اثنين للاخيرة وهو الاربعة فيفيد استثنا الاثنين من الاربعة فيلزم مثله قلنا

اما لم



اما لم يعد الى الاولى وهي العشرة لانه يعتبر عوده الى الجميع لان النفي الواحد لا يكون مثبتا
منفيا فلو عاد الا اثنين الى الجميع لكان مثبتا لاستثنائه المثبت وهو الاربعة سلبيا لاستثنائه
من المثبت وهو العشرة وبمعنى الاقرب مرجحا له لاعتماد اللغة للاقرب في غير موضع ولو
يعتبر عوده الى الاخير فللاول مثل عشرة الا اثنين الا اثنين لاستحالة استثنا الاثنين من
الاثنين فيكون الباقي ستة على انه عين النزاع يعني ان هذا الوجه مما احتج به الجمهور خارج عن
محل النزاع لما عرفت من اشتراط كون الاستثنا بعد جمل يعطف بعضها على بعض وقد اعتذر
ما يجوز على المتعدد يجوز على المطلق وفيه ان يعتبر عوده الى الكل اقوى وبينه صارفه له عن الاولى
ولا يراع فيما قامت فيه القرائن قيل في الاحتجاج لهم ثالثا كمال الكلام الاول واطلاقه عن
المغيرات معلوم ورفعه اي الكمال برفع البعض بالاستثنا مشكوك فيه والشك لا يقاوم العلم
قلنا ما ذكرتموه ممنوع ولا سلم العلم بكمال حكم الاول لان تجويز كون الاستثنا من الجميع سفيه
قطعا فائدة كان بعض الفضلا يقول ان عود الاستثنا الى الجميع يلزم منه توارد عوامل
على معمول واحد مع انه يودي الى ان يكون المستثنى في الاية مجرورا ومنصوبا واجيب
بان من يجعل العامل الا كالمبرد والزجاج وابي مالك لا يلزمه شي من ذلك ومن يجعل العامل الجملة
بكمالها كما يجعل عشرون في الدرهم يقول انه حذف الاستثنا من المتقدم لدلالة الاخر المتاخر
عليه والاحسن في الجواب ما قاله بعض المحققين انه راجع الى الجميع وتكون الجملة الاخيرة
اولى بالعمل فيه ادخالا له في باب تنازع العاملين فيما بعد المعمول واحد على ما سنورده
والخليل وابي مالك يجوزان ذلك في نحو جاني زيد والزيدون العاقلان وقال البيساوري حمله في الاية
عند الامامين ان يكون منصوبا لان الاستثنا بعد السابق يكون يعود الى الجميع ولا يمكن ان يكون
الاسم معربا باعراب ما يليه لخلوه في حاله واحدة لكنه يجب نصبه نظرا الى الاخيرة ويعني نصبه نظرا
الى ما قبلها وان جاز البدل في غير هذه المادة مسئلة وهو يعني الاستثنا من الاثبات نفي
وبالعكس عند اصحابنا والشافعية والجم الغفير خلافا للحنفية والا لكن كذلك لم يكف لا اله
الا الله في التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما تم التوحيد باثبات الالهية لله
تعالى ونفيها عما سواه فالمفروض انه انما تعتبر النفي دون الاثبات فلو تكلم بها منكر لوجود
الصانع لما نافت معتقده ولا تم بها اسلامه واجيب بمنع الملازمة فان المخالف انما يقول بان
الاستثنا من الاثبات لا يكون نفيا ولا من النفي اثباتا في النسبة الخارجية لا في النفسية بيان ذلك
ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها تعلق بغيرها بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر
فان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية فهي الاستثنا سواء كان من الاثبات او من النفي دلالة
على ان للاستثنا حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر ويرد بان
ذلك مبني على ابطال الكلام النفسي وهو باطل ولو سلم لزمهم فيما هو العمدة في مآخذ الاحكام
وهو الاستثنا لعدم دلالته على النسبة الخارجية ان الاستثنا يدل على ان للمستثنى حكما مخالفا
للصدر فلا يكون زيدا في اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم الاكرام
وهم لا يقولون به وايضا يقطع ان قول القائل ما قام الا زيد يدل على ثبوت القيام لزيد وانتفائه

تكاد يلحق بانكار الضروريات وايضا اجمع اهل العربية انه من النفي اثبات وذلك مما لا يحتمل
التاويل قيل في الاحتجاج لمذهب الحنفية قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلوة الا
بوضوء رواه الطبراني في المعجم الكبير والاوسط من حديث عيسى بن شبرمة عن ابيه مرفوعا فلو كان الاستثنا من النفي يفيد الاثبات للزم ثبوت الصلوة لمجرد الوضوء وانه باطل
بالاتفاق قلنا انما ذلك مبالغة فلا يصح ان يكون الحصر فيه حقيقيا تحقيقا وانما يكون من
الحصر الادعائي وذلك لان الوضوء لما كان امرا متوكيدا جعلت بمنزلة الشروط لهذه له العدم
كانه لا شرط لها غيره وايضا لا يخلو اما ان يكون المعنى لا صلوة بوضوء فيكون الجار والمجرور طرفا
مستقرا والا فتقديرها بوضوء فيكون لغوا لا فتقار الجار والمجرور الى متعلق وذلك المتعلق
هو المستثنى واما المستثنى منه فعلى الاول مذكور وهو النكرة المنفية وعلى الثاني محذوف
وهو بوجه من الوجوه والاستثنا مفرغ فحينئذ لا نسلم ان قولنا لا صلوة بوضوء بمعنى
صحة كل صلوة ملتبسة بالوضوء بل لا يقتضي الا صحة صلوة بوضوء في الجملة وكذا في الثاني لا يقتضي
الا ثبوت الصلوة عند الاقتران بالوضوء في الجملة وذلك عند استجماع الشرائط وما يقال من انا
اذا قلنا بصحة الصلوة الملتبسة بالوضوء لزم عموم الحكم في كل صلوة كذلك لعموم النكرة الموصوفة
بصفة مثل لا اجالس الا رجلا عالما ولا جلا ولد لانه الكلام على ان صحة علة الصحة هي الوصف
المذكور فضعيف لان الاول ممنوع فان القوانين مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن
القائلين بان الاستثنا من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم من رجلا
عالما انه يبر باكرام رجل واحد وان من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانه لا يحنث بمجالسة
عالمين او اكثر لان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد على ان القائلين بعموم النكرة
الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق والثاني يخص بما اذا كان الوصف صالحا
للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وقد استدل للحنفية بقوله عز وجل لا يكلف الله نفسا
الا وسعها فانه لو افيد الاثبات لزم ان يكلف كل نفس بجميع وسعها لان وسعا جنس
مضاف فكان عاما فيصير المعنى لا يكلف الله نفسا شيئا الا كل ما وسعها فانه يكلفه
وليس كذلك وليس شيئا لان العموم مسلم بالاجماع واصل الاثبات باق في الباقي **واعلم**
ان المشهور من كلام علماء الحنفية ان الاستثنا من الاثبات نفي متفق عليه وانما الخلاف في
العكس والمذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا من الا النفي اثباتا وانما هو
تكلم بالباقي بعد الاستثنا ومعناه انه اخرج الاستثنا وحكم على الباقي ولا حكم في الكلام على المستثنى
ففي مثل علي عشرة الا ثلاثة انما يثبت الثلاثة حكم البراءة الاصلية لانه لا دلالة الكلام وفي مثل لي علي
الا سبعة بحسب العرف وطريق الاشارة لا بحسب دلالة الكلام وكلمة التوحيد يحصل بها
الايمان من المشرك ومن القائل بقدم الصانع بحسب عرف الشارع ويؤولون كلام اهل العربية
انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم من باب اطلاق الاخص
على الاعم والملزوم على اللازم وفي هذه التاويلات من التعسف ما ترى مع انه ان احتمل اجماع
اهل العربية على كونه من الاثبات نفيا ما ذكروه من التاويل فمن اين لهم تاويل لما اجمعوا عليه
من كونه من النفي اثباتا **مسئلة** في حكم بعد اذا الاستثنا فنقول **اذا توالى** مثل حاتي المكيون

الاوريشا



الاوريشا الا هاشما الا عقيلا وعلى عشرة الا خمسة الا ثلاثة الا واحدا **فكل تال مستثنى من**
**متلوه** ان امكن وكانت غير معاطفة كما مثلناه وهذا مذهب البصريين والكسائي وقال
بعض النحاة يعود المستثنيات كلها الى المذكور اولا ان لم يستغرقه والا بطل ما وقع به
الاستغراق وبه اجاب ابو يوسف حين سأله الكسائي فيمن قال له علي مائة الا عشرة الا
اثنين فقال يلزمه ثمانية وثمانون وقال بعضهم باحتمال الامرين فيعمل في الاقرار بالنقص ويلغى
المحتمل وعلى المختار **كل وتر** من المستثنيات والوتر المستثنى الاول والثالث والخامس وعلى
حيث كان الاستثنا **من الموجب** كما مثلناه فيكون قد جاء المكيون غير قريش مع جميع بني
هاشم الا عقيلا ويلزم المقر الاقرار بسبعة لانك اخرجت خمسة من العشرة فبقي خمسة وادخلت
معها ثلاثة ثم اخرجت منها واحدا فيكون الباقي سبعة **وهو بالعكس من غيره** اذا كان **من**
الاوريشا الا هاشما الا عقيلا فقد جاء من المكيين جميع قريش مع عقيل الا هاشما واذا قلت
ماله علي عشرة الا خمسة الا ثلاثة الا واحدا فالمقر بالاقرار بثلاثة لانك استثنيت الاول
واخرجته منها ثلاثة فبقي اثنان وضممت اليها واحدا فيكون الباقي ثلاثة **الا اذا كانت الاستثنا**
**معاطفة او لا يمكن من المتلو** بان يستغرقه **فمن الاول** وهو المذكور قبلها **مع الامكان**
لرجوع الجميع الى المذكور اولا بان لا يكون يستغرقه لذا **اما المعاطفة** فلان العطف يقتضي
التشريك ولما كان الاستثنا الاول راجعا الى المذكور قبله كان ما بعده كذلك ليحصل فائدة
العطف وذلك حيث يمكن ارجاع الاستثنا آت كلها الى المذكور اولا بان لا يستغرقه والا بطل
ما وقع به الاستغراق **واما غير المعاطفة** التي لا يمكن فيها ارجاع كل تال الى متلوه فانه
يجب حمل الكلام على الصحة ما امكن فاذا تعذر من المتلو وامكن من المذكور اولا وجب فاذا
قلت علي عشرة الا اثنين الا ثلاثة كان اللازم خمسة وهذا مذهب الجمهور وقال الفراء هنا
ايضا ان الوتر وهو الاثنان مفي خارج والسبع وهو الثلاثة مثبت داخل فيكون معنى عشرة الا
الا اثنين ثمانية وقولك الا ثلاثة ادخال فيه زائد على الثمانية فيكون الاقرار باحد عشر وهو في غاية
الضعف لان الاستثنا بعد المفي لما يكون مثبتا اذا كان من ذلك المفي وقولك الا ثلاثة لا يمكن ان
يكون من الاثنين فهو اما من عشرة كما ان الا اثنين منها او من الثمانية الباقية بعد الاستثنا
الاول وكلاهما مثبتان فيكون الثلاثة على التقديرين مفيدة فيكون الاقرار بخمسة على الرجحان
وان لم يمكن ارجاعها جميعا الى المذكور اولا بان يستغرقه نحو خمسة الا اثنين الا ثلاثة كان
الاستثنا الثاني لغوا عند الفراء واما عند غيره فاللازم ستة **مسئلة** العامة كانوا
**الصائم الى الليل** هذا النوع الثاني من انواع المخصص عند المستقل وصيغة الغاية الى وحتى وقد
عرف انها ما يخرج المذكور فلا بد ان يكون ما بعد صيغتها مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية
وسطا وخرجت عن كونها غاية وذلك كما في الآية الكريمة وفي قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فان الذل غير محل الصوم ومعطي الجزية خارج عن الامر

تقبله واما قوله تعالى وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين فوجوب غسل المرافق والكعبين
انما هو لفعله صلى الله عليه وسلم فان افاده الغاية لقصر الحكم على ما قبلها من جهة
الظاهر كما ذكره ابو الحسين وغيره في ان تدل الدليل على خلاف الظاهر او لان
الى ليست للغاية وانما هي بمعنى مع كما قال بعض المفسرين انها كذلك في قوله تعالى ولا تاكلوا
اموالهم الى اموالكم ويكون تعلق صلى الله عليه وسلم قرينة دالة على ارادة هذا المعنى او لانه
لا تتم الواجب الا به فيكون واجبا للسنة لا لاصالة كما ان غسل جزء من الراس يجب تبعا
لوجوب غسل الوجه وفي هذه المسئلة اقوال احدها ان ما بعد الصيغة لا يدخل فيما
قبلها وهذا مذهب الجمهور وان اختلفوا فالاكثر على انه محكوم على ما بعدها بنقيض حكم ما
قبلها والاقل انه مسكوت عنه يبقى على حكم الاصل ويسمى بمفهوم الخلاف اما الله تعالى
ثانيها انه داخل مطلقا بالنهاية داخل ان كان من الجنس نحو بعت الرمان الى
هذه الشجرة والواقع انها رمانه والا فلا وهذا يحكى عن المبرد ابعضها يدخل ان
لم يكن مغيا من خلاف نحو بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار خامسها انه ان
اقترن بمن لم يدخل والا احتمل الامرين وهذا القول عزاه الحويني الى سيبويه وانكره
ابن جني وعزاه اليه سادسها انه ان تميز غايته بالحس مثل اتموا الصيام الى الليل ان
حكمه مخالفا لحكم ما قبله وان لم يتميز حسا كان داخلا مثل المرافق فانها لا تفصل
عن اليد بفاصل يحس وش عن مشتبه بما قبله كانفصال الليل عن الصيام وهو اختيار
الامام الرازي وقد يتعدد كل واحد منها اي من الغاية وكل واحد من ما قبلها وهو المغيا
وقد يتعدد كل واحد منهما ايضا اما جمعا واما بدلا فهذه تسعة اقسام لان المغيا
اما ان يكون متعددا نحو اقتلوا اهل الكتاب او متعددا على جهة الجمع نحو اقتلوا اليهود
والنصارى او متعددا على جهة البدل نحو اقتلوا اليهود او النصارى فهذه ثلاثة
اقسام وكذلك الغاية نحو حتى يعطوا الجزية حتى يدلوا الجزية حتى يسلموا
او يعطوا الجزية فاذا جعل كل واحد من اقسام الغاية مع كل واحد من اقسام
المغيا حصلت تسعة اقسام والحكم في ذلك واضح فان مقتضى ما مثلناه وجوب استمرار
القتل للطائفة او للطائفتين او لاحدهما الى ان يحصل الغاية او الغايتان او احداهما
مسئلة الشرط مثل قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وهذا هو
الثالث من انواع المخصص المتصل وهو ما اشعر عدمه عدم امر مغاير ولا يرد
على طرده جزء السبب اما اذا كان السبب متعددا فلا احتمال ان يوجد المسبب
بسبب اخر واما اذا كان متحدا فلان المراد باشعار العدم ان يكون مجرد هذا
مشعرا بالذات لذلك ويعلوم ان جزء السبب المتحد ليس عدمه مسببا بمجرد
عدمه بل بعدمه وعدم السبب وهو اقسام ثلثة عقلي وشرعي ولغوي اما
العقلي كالحيوة للعلم فان العقل يحكم هو الذي يحكم بوصف وجود العلم على وجود
الحيوة واما الشرعي كالطهارة للصلوة فان شرطية الطهارة للصلوة انما استفاد من
جهة الشرع واما اللغوي فمثل ان علمتم فيهم خيرا من قوله فكاتبوهم الاية لان اهل اللغة

وصعوا هذا التركيب ليدل به على ان ما دخلت هي عليه اداة الشرط هو الشرط والمعلق به هو
الجزاء وقياس الشرط اقتضاء صدر الكلام لعجز يوجد من اول الامر كالاستفهام والقسم وغيرهما
فهي مثل الابد المقدم جزء المعنى ذلك تجيء فيه لا لفظا والاخبار بجيئه في مثل اكرمك
ان دخلت الدار ولهذا اختلف فيه واتفق على اطلاق الجزاء عليه والمراد بالشرط فيما
نحن فيه هو اللغوي وهو تعليق امر على امر بان او احدى اخواتها وهذا يعني اللغوي
اما يستعمل في السبب فان دخول الدار في قولك ان دخلت الدار فانت طالق سبب
للطلاق يستلزم وجوده وجود الطلاق او في شرط يشبهه وذلك من حيث ان الشرط
يستتبع وجود المشروط وهو الشرط الذي لم يقف للمشروط امر يتوقف عليه سواه
فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الاسباب والشروط كلها وانتفت الموانع فيلزم
وجود المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالنت مني فهم منه انه لا يتوقف اضافة
الاطلاق عليها ولذلك اي ولانه انما يستعمل في السبب يخرج ما لولاه لدخل لغة اي يخرج
اللغة ودلالة اللفظ وان لم يدخل في الواقع وحكم العقل او الشرع فهي نحو اكرم بني تميم
ان دخلوا ووقفت هذا على اولادي ان كانوا علما لولا الشرط لعم وجوب الاكرام الداخلين
من بني تميم وعم الواقف الداخلين ولعم الوقف العالم من الاولاد وغير العالم وقد يتعدد كل واحد
من الشرط والجزاء او يتعدد كل واحد منهما جمعا وبدلا فهذه تسعة اقسام كما في الغاية
نحو ان دخل زيد الدار او الدار والسوق او الدار او السوق فاعطه درهما او دينارا او دينارا
او درهما والحكم في ذلك ظاهر فانه ان رتب جزاء على شرطين على الجمع لم يحصل الا عند حصولهما
وان كان على البدل حصل عند احدهما وان رتب جزاء ان على شرط حصل عند حصوله ان كان
على الجمع والا حصل احدهما عنده وعلى هذا اذا قال لزوجتيه ان دخلتما الدار فانتما طالقتان
فدخلت احداهما لا تطلق واحدة منهما وهو المقرر عند اصحابنا والحنفية لان مدخول
كلمة الشرط مجموع الجزاء به شرط واحد وكل من اجزاء الجزاء الصالح للجزائية جزاء واحد وهو
الموافق لما تقرر في العلوم العقلية من ان تعدد المقدم لا يقتضي تعدد الشرطية بخلاف
تعدد التالي وللاصل المقرر ان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وقيل ان الداخلة
تطلق اذا المراد عرفا طلاق كل واحدة بدخولها والقول متبع ولكنه غير مسلم وقيل انهما
يطلقان لان الشرط دخولهما بدلا واللفظ لا دلالة فيه على البدلية مسئلة
الصفة وهي النوع الرابع من انواع المخصص المتصل مثل في الغنم السائمة زكوة فان
التقييد بالسائمة يقتضي تخصيصها بوجوب الزكوة فيها ولولا التقييد لعم وجوب السائمة
والمعلوفة وكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلا تحت العام والمراد بالصفة ما اشعر
بمعنى في الموصوف وسواء كان نعتا او حالا او غيرهما وسواء كان مفردا او جملة او شبهها نحو
الزكوة في السائمة او في سائمة او عند سومها مسئلة بدل البعض وهو النوع الخامس
من انواع المخصص المتصل مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وهذا النوع ذكره جماعة من العلماء وانكره اخرون بناء على ان المبدل منه في
حكم الطرح ولا يتحقق فيه معنى الاخراج والتخصيص لا بد فيه من الاخراج فيكون التقدير

وقول اخر لبعض علماء العربية انه ان كان غاية الى فلا وان كان حتى فيدخل وليس

في الآية ولله الحج على المستطيع وهو بناء على اساس باطل فان السيرافي قال زعم
النحويون انه في حكم تكرير الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاء وانما مرادهم ان البدل
قائم بنفسه وليس تبيينا للاول كتبيين النعت الذي هو تمام المنعوت ومعه كالشيء الواحد
وفي كلام الرضي في شرح الكافية ما يزيد ما ذكرناه وضوحا **والشرط** اذا وقع **بعد**
**متعدد** فانه **للجميع** لا الى الاخيرة **بلا خلاف** فان المنقول عن ابي حنيفة التفرقة بين
الاستثنا والشرط فجعل الاول للاخير والثاني للجميع **والنقل** عن ابي حنيفة **مختلف فيما**
**عداه** اي فيما عدا الشرط مما لم يتبين حكمه من المخصصات المتصلة وهي الغاية والصفة
وبدل البعض فظاهر اطلاق السخاوي وغيره ان اباحنيفة لا يخالف فيها كالشرط
وروى بعضهم عنه الخلاف فيها كالاستثنا نحو اكرم بني تميم واعط مضر ان نزلوا بك واكرم
العرب والعجم المؤمنين ولا تصلي الحائض ولا تصوم حتى تطهر ووقفت على اولادي واولاد
واولاد اولادي ارشيدهم

## مسائل المنفصل

لما فرغ من
المخصصات المتصلة اخذ في المنفصلة والمخصص المنفصل هو الذي لا يحتاج في بيانه
الى ذكر العام معه وهو قسمان عقلي وحسي فالعقلي تجده مثاله والحسي كما في قوله
تعالى في الريح المرسلة على عاد تدمر كل شيء فانه مخصوص بالحس لانا نشاهد اشيا
كثيرة لا تدمر فيها كالسموات والجبال والاكثرون يقسمونه الى ثلاثة اقسام فيجعلون
السمعي قسما مستقلا ولا شك انه داخل في المحسوس **مسئلة** الجمهور على انه **يجوز**
**التخصيص بالعقل** وخالف فيه شذوذ من المتكلمين وذلك **كقوله تعالى الله خالق كل**
**شيء** فعموم لفظه متناول لكل شيء فيتناول ذاته لكونه شيئا من الاشيا مع انه ليس خالقا
لها لقضا ضرورة العقل باستحالة كون القديم مخلوقا فهذا الاحتجاج مبني على ان المتكلم
يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وفيه للمتكلمين
مذهبان الصحيح اطلاقه عليه كقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وكقوله تعالى
**ولله على الناس حج البيت** فانه يتناول بعموم لفظه كل من هو انسان حقيقة لغة والعقل
قاض باخراج الصبي والمجنون لكن لا بالضرورة بل بالنظر وذلك لدليل الدال على امتناع
تكليفهما **قيل** في الاحتجاج للمخالف لو كان دليل العقل مخصصا لكان **يلزم تاخير** والتالي
باطل اما الاولى فلان تخصيص الشيء بيان للمراد منه والبيان متاخر عن المبين لامتناع
البيان بلا مبين واما الثانية فلان دليل العقل متقدم على الخطاب بالضرورة **قلنا**
اللازم انما هو تاخيره **متصفا بالبيان** ولا بطلان فيه انما الباطل تاخره ذاته وتحقيق ذلك
ان يقال قولهم يلزم تاخيره ان ارادوا به تاخير ذاته فالاولى ممنوعة وان ارادوا به تاخير
كونه مبينا فالثانية ممنوعة وذلك لان دليل العقل وان كان متقدما في ذاته على الخطاب
لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبينا وانما يصير مبينا بعد وروده **مسئلة**
اتفقت الامة الا فرقة لا يؤبه لهم من الظاهرية على انه **يجوز تخصيص الكتاب به**
احتج الجمهور اما من جهة العقل فلانه يقضي بان القاطع وهو الخاص لقوة دلالته لا يبطل
بالمحتمل وهو العام لاحتمال التخصيص فيه ولان العمل بالعام يبطل الخاص بالكلية بخلاف

العكس



العكس واما من جهة النقل فهو انه لو لم يجز لم يقع لكنه قد وقع في كتاب الله تعالى والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما استحالة التالي فلانه قد ورد فيه **كآيتي العدتين**
لعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وان قيل لا نسلم ان تخصيص
المطلقات بهذه الآية لجواز ان يكون من السنة قلنا قد قيل انه وقع العلم بان التخصيص انما
هو بالآية لانه لا دليل اخر قطعيا مقاربا مع ان الاصل عدم الغير قالوا لو خصص الكتاب
بالكتاب لخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن كونه مبينا والتالي باطل فكذا المقدم اما الاولى
فلاستحالة ان يكون الشيء الواحد مبينا ومبينا واما الثانية فللزوم مخالفة قوله تعالى وانزلنا
اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم اذ التخصيص يبين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول
فلزم نقيض وقوع ما نطق به القرآن وانه محال والجواب ان ما ذكروه [illegible]
لا يمتنع ان يكون الكتاب مبينا للكتاب لكونه مبينا من الاحتياج بقوله تعالى **لتبين**
**للناس** معارض بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء لا يمتنع ان يكون
الكتاب تبيانا للكتاب لكونه شيئا **والحق انه** صلى الله عليه وآله وسلم **المبين بالكتاب**
**والسنة** لان الكل وارد على لسانه فكانه هو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا مخالفة
ولا تعارض **ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة المعلومة اتفاقا** سواء كانت معلومة بالتواتر
او بغيره كما قال ابن السمعاني ان محل الخلاف في خبر الاحاد اذا لم يجمعوا على
العمل به اما اذا اجمعوا عليه فيجوز التخصيص به بلا خلاف **واختلف في السنة الظنية** على
اقوال منها **المنع** مطلقا وهذا القول حكاه ابو الخطاب عن بعض الحنابلة ونقله الغزالي
في المنخول عن المعتزلة ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقها ونقل عن طائفة
من اهل العراق قالوا ولاجل ذلك منعوا الحكم بالقرعة وبالشاهد واليمين **ومنها**
**الجواز مطلقا** وهو اختيار ائمتنا عليهم السلام كما صرح به الامامان ابو طالب والمنصور بالله
عبد الله بن حمزة وعليه الجمهور ونقله الآمدي وابن الحاجب عن الائمة الاربعة لكن الاطلاق
مقيد عند الحنفية بالمشهور واما بغيره فيجوز بعد التخصيص بمتصل غير وصل لا بعد
التسع **ومنها** انه **قيل** بالجواز **مع التخصيص بقطعي** عقلي او نقلي متصل او منفصل
وهو لعيسى بن ابان واتباعه وهذا لا ينافي ما تقدم له من ان العام بعد التخصيص لا
يكون حجة بل يصير مجملا لانه اذا خرج شيء عن التناول بخبر الواحد كان محكوما عليه بعد
حكم العام خارجا عن الاجمال **ومنها** انه **قيل** بالجواز بعد التخصيص **بمنفصل** قطعي او ظني
كالمشهور والا فلا جواز وهذا القول عزاه المتاخرون من الحنفية والشافعية الى الشيخ
ابي الحسن الكرخي وروى ابو طالب عنه في المجزي موافقة الجمهور **لنا اجماع السلف** من
الصحابة والتابعين **على التخصيص للكتاب بالآحاد** فمن ذلك قوله تعالى واحل لكم ما
وراء ذلكم يدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها فخص بما رواه الجماعة عن ابي هريرة
قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان تنكح المرأة على عمتها او خالتها والبخاري مثله
عن جابر ومن ذلك آيات المواريث فانها مخصوصة بما جا في السنة من موانع الارث فمن

مسوابه قد قالوا لا يجوز تصنيفه التبريض به

فان دماغ يقصد المراة التي سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصبي الرضاع قال نعم ولكن اجر وبجامع عدم التكليف يدخل المجنون في باب تخريج المناط والله اعلم

ذلك ما رواه النسائي والترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي عن ابي هريرة مرفوعا
القاتل لا يرث ورواه ابو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا
بلفظ لا يرث القاتل شيئا وفي رواية ليس لقاتل ميراث • ومن ذلك حديث لا يرث الكافر
المسلم ولا المسلم الكافر متفق عليه • ومن ذلك قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الحر
بالحر فانه يقتضي قتل الوالد بولده والمسلم بالكافر فخص ذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل الوالد
بالولد اخرجه ابن ماجه عن عمر بن الخطاب • وعن ابن عباس مرفوعا قوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا يقتل مسلم بكافر رواه احمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر • واعترض بانهم ان
كانوا اجمعوا فالمخصص هو الاجماع لا خبر الواحد وان لم يجمعوا فلا دليل اذ الدليل
انما كان هو الاجماع والفرض عدمه • واجيب بان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك
العمومات مطلقا لتكون المخصص هو الاجماع بل كان على تخصيص الايات بالاخبار
والاجماع دليل عليه **قيل** في الاحتجاج لما يعين مطلقا **رد عمر خبر فاطمة بنت**
**قيس** روى مسلم عن الشعبي انه حدث بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلعم
لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فاخذ الاسود بن يزيد كفا من حصا فحصبه به وقال ويلك
تحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا ندري
احفظت ام نسيت • وزاد الترمذي في روايته وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة
ولم يروعن احد من الصحابة انكاره فلو كان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائزا لما
رد عمر حديثها المخصص لقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة من وجدكم
باخراج المبتوت طلاقها من عموم المطلقات لان زوجها ابو عمرو بن حفص بن المغيرة
كان قد بت طلاقها ولكان ينكر عليه **وقيل ايضا** في الاحتجاج لما يعين تخصيص الكتاب
بخبر الواحد **يستلزم ترك العلم بالظن** لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فيلزم
ترك القطعي بالظني **وايضا يستلزم جواز المعارضة** بين القطعي والظني لانه اذا جاز ترك
الاول بالثاني فبالاولى ان يعارضا **وايضا يستلزم جواز النسخ** للمعلوم بالمظنون لمثل
ذلك • ولان النسخ ايضا تخصيص في الازمان والكل معلوم البطلان **قلنا** اما الاول فمن
رد عمر لخبر فاطمة بنت قيس فانما هو **للتردد منه في حفظها** لما امر به النبي صلعم
ولذلك قال لا ندري احفظت ام نسيت فعلل الرد بالتردد في حفظها ونسيانها لا
لكونه خبر واحد على انه يحتمل انما رد خبرها لكونه ناسخا للاية لتراخيه لا مخصصا
والناسخ لا بد ان يكون في قوة المنسوخ كما يجي ان شاء الله تعالى **واما الثاني فلا نسلمه لان**
**العلم ظني الدلالة** في اغلب الكثرة التخصيص في عمومات القرآن وليس اللازم الا ترك
الظني بالظني **واما الثالث فممنوع الملازمة وحينئذ لا يعارض بينهما لعدم التساوي**
واما جواز ان يكون الاحادي مخصصا للكتاب لانه مبين للمراد من العموم غير رافع لشيء
منه ولا معارض **واما الرابع فممنوع الملازمة ايضا ويقال لا يلزم نسخ للاجماع الفارق**
بينهما فانه استقر على ان الكتاب لا ينسخه السنة غير متواتره نقل الاجماع السيد
ابو طالب وابو عبد الله وابو الحسين البصريان والقاضي ابو بكر الباقلاني وفي المحصول

ان الفرق



ان الفرق بالاجماع جواب الاصوليين قاطبة قال ابو طالب ولولاه لكنا نجوز النسخ
به كما نجوز التخصيص • ولهذا ذهب الشيخ ابو عبد الله البصري الى ان النسخ به كان جائزا
في صدر الاسلام ثم وقع الاجماع من بعد على المنع منه واستدل بقصة اهل قباء وهي انهم
تحولوا في حال صلوتهم الى جهة الكعبة حين وصل اليهم خبر نسخ القبلة وهو من اخبار
الاحاد • وتاوله ابو طالب بانهم كانوا قد علموا وقوع النسخ جملة ولم يعلموا تاريخه فعلمهم
بالاحادي ليس نسخا للمعلوم بالمظنون وانما هو اثبات لتاريخ النسخ المعلوم • وهو بالاحاد
جائز • وقد اومى اليها الشافعي • ومنهم من فرق بين التخصيص والنسخ بان التخصيص اهون
لان النسخ يرفع الحكم دونه ولا يلزم من تاثير الشيء في الاضعف تاثيره في الاقوى **اجيب**
**الاخران** وهما ابان والكرخي بان العام ان لم يخص بقطعي او بدليل منفصل
قطعي في تناول افراده **لم يضعف بالتخصيص** اي بالصرف عن الحقيقة الى المجاز اما اذا
خص بقطعي كما ذهب اليه ابن ابان او بمنفصل كما ذهب اليه الكرخي صار العام ظني
الدلالة بالنسبة الى الاحاد بخلاف ما اذا خص بمتصل وان ذلك عند الكرخي لا يصير العام
مجازا في الباقي كما تقدم فتبقى دلالته على بقية الافراد قطعية ولا يجوز تخصيص شيء منها
بخبر الاحاد كما اذا لم يخص بشيء اصلا **والحق ان فيه ما يشبهه** وهو منع كون العام
قطعيا في تناول افراده لاحتماله التخصيص بالنسبة الى اي واحد منها قدر سواء كان
قد خص بقطعي ومنفصل او لم يخص **ويجوز تخصيص الكتاب بالاجماع اجماعا كاية القذف**
وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الى قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة وان عموم الموصول
يوجب الثمانين للحر والعبد تخصص بالاجماع على تنصيف الجلد في حق العبد كالامة المنصوص
عليها بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقياس العبد عليها مستند
الاجماع • ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
الى ذكر الله فانه يعم النساء والعبيد وخصوا بالاجماع **وهو** يعني التخصيص بالاجماع ليس لذات
الاجماع قطعا لتراخيه لانه في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم محال وانما هو **لتضمن التخصيص**
وهو مستند الاجماع والمخصص في التحقيق هو المستند • فان قيل سند الاجماع قد يكون
قياسا كما مر وفي التخصيص بالقياس مقال كما يجي • **قلنا** المقال في قياس لم ينعقد عليه اجماع
على ان مانع التخصيص بالقياس تخصيص الاجماع المخصص يكون مستنده نصا صريحا وهذا
**كتضمن العمل بخلاف النص الناسخ** يعني كما ان عمل اهل الاجماع بخلاف ما هو نص في
حكم من غير عموم متضمن لنسخ ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل اهل
الاجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له ولاجل هذا حكم على ان الاجماع لا يكون
ناسخا وانما الناسخ ما يتضمنه واطلاق القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولا يصلح
ناسخا مجرد اصطلاح مبني على ان النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون
بغيره من العقل والحس وغيرهما • واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص
في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بالمتضمن

## مسئلة

**ويجوز تخصيص السنة بها** اي بالسنة عند الجمهور والمخالف في ذلك اقل قليل والتفصيل ان السنة العامة اما

متواتره او احاد به والمخصصه كذلك فالمسائل اربع الاولى تخصيص السنه المتواتره بمثلها
وقد روى عن داود القول بمعارضتها • الثانيه تخصيص المتواتره بالاحاد كما صححه القاضي
ابو بكر في التقريب والجويني في البرهان والبيضاوي في المنهاج وغيرهم • الثالثه تخصيص
الاحادي بالمتواتر وهو قليل الوجود • الرابعه تخصيص الاحاد بالاحاد وهو كثير جدا
وانما حكم الجمهور بجوازه في الاربع المسائل جميعا اما في الثانيه فلما تقدم في تخصيص
الكتاب بالاحاد واما في الثواني فلوجهين للوقوع وليلا يبطل القاطع بالمحتمل
اما الوجه الاول فتقريره ان يقال لو لم يجز تخصيص السنه بالسنه لم يقع لكنه واقع
اما الشرطيه فظاهره • واما الاستثنا به فلان قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما
سقت السما العشر • رواه ابو داود والنساي عن ابن عمر مخصوص بقوله صلى الله عليه
واله وسلم ليس فيما دون خمسه اوسق صدقه متفق عليه من حديث ابي سعيد الخدري
وهو في السنه اكثر من ان يحصى واما الوجه الثاني فكما تقدم • قالوا قال تعالى في حق
الكتاب تبيانا لكل شي فلو بينت السنه لما صدق العموم لاستحاله ان يكون مبينا له
تبيين • الجواب مع تسليم استحاله ان يكون الشي مبينا بشيين اذ قد منع استحا
اجماع المبينات بنا على انها معرفات لا موثرات ان قوله تعالى تبيانا لكل شي معارض
بلسن للناس في قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم الى اخره اي
ما سبق وهو قوله والحق انه المبين بالكتاب والسنه وقد عرفت تقريره على انه يمكن الجمع
بين الايتين بان يكون الثانيه مخصصه للاولى ويجوز تخصيص السنه متواتره كانت او احادا
بالكتاب والاجماع عند الجمهور ليلا يبطل القاطع الى اخره كما تقدم ولقوله تعالى
تبيانا لكل شي وخالف في ذلك شرذمه محجوجين بقوله لتبين للناس وهذا قد شق
تقريرا وجوابا مسئلة ويجوز التخصيص بالمفهوم عند معتبره سوا
فيه مفهوم الموافقه والمخالفه وذكروا فيه مثالا لمفهوم المخالفه فقط وهو قوله مثل
في الانعام زكوه في السايمه زكوه لانه الاضعف فاذا صح التخصيص بالاضعف فبالاقوى
اولى ومن امثله التخصيص بمفهوم الموافقه قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان مفهوم
هو ان لا يؤذيهما بحبس ولا غيره يخصص العموم قوله صلى الله عليه واله وسلم ليي الواجد
يحل عرضه وعقوبته رواه ابو داود والنساي وابن ماجه وابن حبان
والحاكم والبيهقي من رواية عمرو بن الشريد عن ابيه • وقال الحاكم صحيح الاسناد واللي
المطل والمراد يحل عرضه ان يقول عرضه ظالمني ويعقوبته الحبس ونحوه وله لك ذهب
اصحابنا ونقل عن كثير من الشافعيه كالرافعي والبغوي والنووي ان الوالد لا يحبس
في دين ولده • ومن امثله التخصيص بمفهوم المخالفه قوله صلى الله عليه واله وسلم اذا بلغ
الما قلتين لم يحمل الخبث رواه الاربعه خص بمفهومه قوله صلى الله عليه واله وسلم الما لا
ينجسه شي رواه ابو داود والترمذي والنساي عن ابي سعيد الخدري فان منطوق
الثاني وهو عدم تنجيس الما قليله وكثيره من النجاسات خصصه مفهوم الاول بالكثير
وهو القلتان فما فوقهما لدلاله الشرط على انه اذا لم يبلغ قلتين لم يحتمل الخبث وهذا يجوز

مثال



مثال والا فان حديث القلتين رفعه ابو داود مع انه يحتمل ان يراد انتفا معرفه عن احتمال
الخبث فيكون التخصيص بالمنطوق لا بالمفهوم عند من يعتبره عند هو الصحيح للجمع بين
الدليلين لانه دليل شرعي عارض مثله فلا يعدل الى الطراح احدهما مع امكان العمل بهما ولو
كانا يختلفين قوه وضعفا كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد ويجوز تخصيص العموم
بفعله عليه السلام عند اكثر القائلين بكون فعله حجه وقال الكرخي واس برهان
ومن وافقهما انه لا يجوز • واعلم ان العام اما ان يكون عاما للامة وللرسول صلى الله عليه
او عاما للامه دونه صلى الله عليه واله وسلم ان كان الثاني ففعله لا يكون مخصصا له عن
العموم لعدم دخوله فيه • واما بالنسبه الى الامه ففيه الاقسام والمذاهب الاتيه • وان كان
الاول كما لو قال الوصال او استقبال القبله عند قضا الحاجه او كشف الفخذ حرام على
كل مسلم ثم فعل شيا من هذه الاشيا التي حرمها فلا خلاف في ان فعله يكون مخصصا
للعموم بالنسبه اليه واما بالنسبه الى الامه فلا يخلو اما ان يجب اتباع الامه له في ذلك
الفعل او لا وعلى الثاني يكون مخصصا له دون الامه فان وجب الاتباع وهو الاول
فاما ان يجب بدليل خاص لذلك الفعل او بدليل عام فبالخاص كالقول اذا لا يحل لاحد
ان يصلي مكشوف الراس ثم صلى كذلك فهذا الفعل نسخ لحكم العام المتقدم لارتفاعه
عن الكل اما بالنسبه اليه فظاهر واما بالنسبه الى الامه فلوجوب التاسي بدليل خاص
لهذا الفعل وهو صلوا كما رايتموني اصلي ولكنه لا يجوز الا بشروطه وهو وجوب تراخيه
مده نسخ العمل بالمنسوخ كما سبق وكما سياتي ان شا الله تعالى وان وجب الاتباع له صلى
الله عليه واله وسلم في فعله المخالف حكمه لحكم العموم بالعام اي بالدليل العام لوجوب
الاتباع له صلى الله عليه واله وسلم في ذلك الفعل وغيره مثل خذوا عني مناسككم اي عباداتكم
وقد واصل بعد تحريمه على الكل فانه على المختار يكون هذا العام القابل لوجوب المتابعه
مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره وهو في مثالنا لا وصال في الصوم وذلك
للجمع بين العمومين ولو من وجه فانه اولى من ابطال احدهما بالكليه فانا لو عملنا بدليل
الاتباع العام وهو خذوا الحديث لبطل قوله لا وصال في الصوم بالكليه بخلاف العكس وهو
ظاهر • وذهب قوم الى ان العمل بموافق الفعل اولى من المخالف لخصوص الفعل فكان اقوى
واليه اشار بقوله قيل الفعل اولى لخصوصه قلنا الكلام في العمومين لا في الفعل
والعام المعارض له لان الفعل لا دلاله له في نفسه على لزوم الحكم في حق الامه وانما استفاد
ذلك من دليل الاتباع والمفروض ان له الاول اخص وهو العام • فان قيل الدليل مجموع
دليل الاتباع مع الفعل وهو اخص قلنا لا نسلم ان للفعل دلاله على التاسي لوجه ما بل
الدال هو العام وحده وان سلم ان له دخلا في الدلاله فلا نسلم ان المجموع اخص غايته
المساواه فانه يستفاد من وصاله صلى الله عليه وسلم مع دليل التاسي العام عموم الجواز كما يستفاد من
قوله الوصال حرام على كل مسلم العموم وحينئذ ان عمل بالقول المخالف لم يبطل الفعل
وهو ظاهر ولا دليل التاسي بالكليه وان عمل بالموافق للفعل معه لزم الابطال للقول
المخالف بالكليه والاعمال اولى من الاهمال ويجوز تخصيص العام بتقريره صلى الله عليه واله

مع تكامل شرائطه فاذا قرر واحد من المتكلمين على خلاف مقتضى العام كان مخصصا له
عند الاكثرين خلافا لطائفة شاذة وشبهتهم ان التقرير لا صيغة له فلا يعارض ما له صيغة
وهو العموم وجوابه ان التقرير وان لم يكن له صيغة لكنه في دلالته على جواز الفعل
للفاعل اقوى من دلالة العموم على نفيه منه وان كان له صيغة يطرا الى انظر طرف الخطا
الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ابعد من نظر طرف التخصيص وعلى فرض التساوي
يكون التخصيص اولى جمعا بين الادلة واذا ثبت الجواز في حق ذلك الواحد فان تبين
معنى لهو العلة لتقريره الحق به مشاركه في ذلك المعنى اما بالقياس واما بتحقيق
حكمي على الجماعة ان ثبت وقوله صلى الله عليه واله وسلم في خطبة حجة الوداع هل بلغت
قالوا نعم قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب البلغ رب مبلغ اوعى من سامع هذا
حديث صحيح متفق عليه والا يتبين معنى موجب للتقرير فالمختار انه لا يتعدى الى غير
الفاعل لتعذر دليل التعدي اما بالقياس فلعدم الجامع كما هو المفروض واما الحديث
فلانا لو عملنا به لبطل العام بالكلية بخلاف ما لو خصصنا الحديث والتخصيص هو الاولى
جمعا بين الادلة وهذا اما اراده بقوله والا بطل العام ويجوز التخصيص بالقياس
عند ائمتنا عليهم السلام والجمهور ونقل عن الفقهاء الاربعة والاشعري وابي هاشم
في قوله الاخير وابي الحسين والامام الرازي والآمدي ورواه ابو طالب عن الشيخ ابي الحسن
الكرخي فتخصص عمومات الكتاب والسنة في الاحكام التي يعمل فيها بالقياس وقيل لا يجوز
التخصيص بالقياس اصلا وهو راي الجبائي والده كان يذهب اليه هاشم اولا ورواه ابو
طالب عن بعض الفقهاء ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد
من الشافعية وقيل بالوقف وهو مذهب الجويني والباقلاني وقيل يحل اجتهاد
فيعمل بالارجح من الظن الحاصل بالعام والحاصل بالقياس ان كان مما يتفاوت والا فالوقف
وهو مذهب الغزالي وبه قال الامام يحيى بن حمزة وقيل يجوز التخصيص بالجلي من
القياس لا بالخفي وهو قول جماعة من الشافعية واختلفوا في تفسيرهما فقيل الجلي قياس
العلة والخفي قياس الشبه وقال الاصطخري الجلي ما لو قضى القاضي بخلافه لنقض قضاؤه
والخفي بخلافه وقيل ان الجلي مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليله
بما يدهش العقل عن اتمام الفكر فيتعدى الى الجائع والخائف وقيل يجوز التخصيص
بالقياس ان كان العام مخصصا كما سبق في تخصيص الكتاب بالسنة الظنية فابو اياس
يجوزه اذا خص القطعي سواء كان عقليا او نقليا متصلا او منفصلا والكرخي ان صحت الرواية
عنه يجوزه اذا خص بمنفصل قطعي في رواية او ظني في اخرى وقول ابي اياس
والكرخي مبني على ان العام المخصص بالمنفصل كما روي عن الكرخي او مطلقا كما روي عن
ابي اياس مجاز ومتى صار مجازا سارت دلالته مظنونة وان كان مقطوع المتن فيصح تخصيصه
بالقياس واعلم ان ابن برهان نقل عن اصحاب ابي حنيفة في وجوه مثل كلام ابي
اياس واختاره البخاري في فصول البدائع لمذهب اصحاب الحنفية وقال انه مختار كثير
من مشايخهم **قلت** الا انهم لا يسمون المتصل تخصيصا ويجوزون تخصيص الكتاب

بالخبر



بالخبر المشهور تحديدا تفارق قولهم اين ابان وقيل يجوز ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا
من ذلك العموم بنص والا فلا وقيل يجوز ان ثبتت عليه العلة بنص او اجماع او كان الاصل
المقيس عليه مخرجا من العموم بنص والا فالقرائن هي المعتبرة في احاد الوقائع وان ظهر
ترجيح خاص بالقياس عمل به والا فالعموم هو المعمول به وهذا مختار ابن الحاجب قال الزمادي
ولكنه ابدل الى اسباع ارجح الظنين فان تساويا فالوقف وهو راي الغزالي فتامله قال ابن الحاجب
مجيبا لمختاره لانه اي القياس اذا كان كذلك اي ثبتت عليه بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا
بالنص كان في القوة كالنص الخاص فجاز التخصيص به جمعا بين الدليلين واما القياس الذي
ليس كذلك فلا يخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص به ورد ما ذكره من انه يعمل
بالقياسات في بعض الصور دون بعض بلزوم الابطال لدليل علم اعتباره بالادلة الاتية
في القياس ان شاء الله تعالى وتقديم الاضعف على الاقوى انما يجوز عند ابطال الاقوى وههنا
ليس كذلك وانما هو اعمال لهما والابطال لشيء منهما والاهمال وقد يبطل العام في محل التخصيص بالكلية
ويكون قد بطل الاقوى بالاضعف لاحتمال المراد من ابطال الاقوى بالكلية الاستثناء مجازا في
بعض الصور وهذا كالاحاد فانه قد ثبت جواز تخصيص الكتاب به وكذلك المفهوم وقد ثبت
انه يخصص منطوق الكتاب والسنة ولو امتنع التخصيص بالقياس لكونه اضعف لامتنع تخصيص
الكتاب بالسنة ومنطوق الكتاب والسنة بمفهومهما لكونهما اضعف والسر في ذلك ان التخصيص
للبيان لا للابطال فجاز بالاضعف ومن هذا الرد وما سبق يوجد في هذه الاقوال
وشبهها وما عليها من الاجوبة اما القائلون بالجواز مطلقا فحجتهم ما ذكر من انه لو لم يجز
التخصيص بالقياس للزم الابطال لدليل علم اعتباره واما المانعون مطلقا فوجه لهم مما
تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد من انه يستلزم ترك العلم بالظن وجواز المعارضة
والنسخ والجواب الجواب واما الواقفون والقائلون بانها اجتهاد فمما تقدم من ان العام ظني
الدلالة واذا كان العام ظنيا والقياس ظنيا تعارضا وتجب الوقف او الاجتهاد والجواب ان
الجمع بين الدليلين اذا امكن واجب كما تقدم واما القائل بجواز التخصيص بالجلي خاصة فحجته
مثل ما ذكره ابن الحاجب فيقال ان الجلي نصوص كالنص واما القائل بجوازه ان كان العام
مخصصا فمثل ما تقدم من انه مع التخصيص يضعف لصيرورته مجازا في الباقي مجازا
بالقياس ومثله القائل بجوازه ان كان الاصل مخرجا والجواب ما سبق **مسئلة**
فيما ادخل في المخصصات المنفصلة والمختار انها ليست منها فيها مذاهب الصحابة
والمختار انه لا يجوز بمذهب الصحابي مطلقا وهو قول اسماعيلية والجمهور وقيل انه
يجوز التخصيص به مطلقا وهو مذهب الحنفية والحنابلة وقيل انه يجوز التخصيص به
ان كان العامل بخلاف العام هو الراوي وهذا اما اعتمد عليه في فصول البدائع وصححه
لمذهب الحنفية ومن امثلة المسئلة ما روي ان ابن عباس روى عن النبي صلى الله عليه واله
من بدل دينه فاقتلوه وكان يذهب الى ان المرتد لا يقتل ومن امثلتها حديث لا يجتمع
الاخاطئ رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن عمر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه

وكان سعيد يحتكر الرطب فقيل له فقال ان معمرا راوى الحديث كان يحتكر فى خصوص محرم
الاحتكار قلنا مذهب الصحابى ليس بحجة والجمهور مجمعون على تخصيص هذا بذلك والا
كان تركا للدليل لغير دليل وانه غير جائز قالوا مخالفة الصحابى تستلزم دليلا والا لوجب
تفسيقه بالمخالفة وهو خلاف الاجماع ويعتبره ذلك الدليل وان لم يكن معروفا بعينه وتخصيص
به جمعا بين الدليلين والجواب ان استلزام المخالفة من الصحابى للعام دليلا انما هو فى
ظنه وما ظنه مجتهد دليلا لا يكون دليلا على مجتهد اخر ما لم يعلم عينه مع وجود دلالته
فلا يجوز ان يمنع ذلك المجتهد فيما اعتبره وخصص به لانه تقليد من مجتهد ومنها العادة
والمختار انه لا يجوز التخصيص بالعادة وهو مذهب الاكثرين خلافا للحنفية واعلم
ان العادة اما ان يكون جارية باطلاق لفظ على بعض افراد العام الدال عليها لغة بحيث
يكون عرفهم اطلاق الطعام على البر مثلا ثم يأتى النهى عن بيع الطعام بالطعام واما ان
يكون باستمرار فعل شئ بحيث يسبق منهم تناول البر دون سائر المطعومات ثم يأتى النهى
المذكور والقسم الاول لا نزاع فى انه يحمل فيه بالعادة لانه فى الحقيقة من تقديم الخصوص العرفى
على اللغوى والثانى محل النزاع فيكون العام منصرفا عند الحنفية الى المعتاد فقط واما
عند الجمهور فيبقى على عمومه فيه وفى غيره غايته ان يتفاوت دلالة العام فى المتعارف وغيره
كما يتفاوت دلالة ما ورد على سبب خاص فى السبب وغيره فيحصل من هذا ان النزاع انما
هو فى العادة الفعلية دون العادة القولية والقولية هى المرادة فى الايمان دون الفعلية
فمن حلف من اكل اللحم انما يحنث بلحم السمك لانه يتبادر من اطلاق اللحم المعتاد ولا يتبادر
الى غيره الا بقرينة وكان عليه العادة هنا مستندة لغلبة الاسم بخلاف من حلف من الخبز
فى بلد لا يعتاد فيه الا تناول خبز الارز فانه يحنث بغيره وهكذا من حلف من الذرة فى بلد
لا يعتاد فيها الا تناول الصفرا فانه يحنث بالبيضا لعدم استيلاء العادة لغلبة الاسم وانما
اختير عدم التخصيص بالعادة لعدم تحيزها وان العادة فى التناول لا تصلح دليلا على نقل
اللفظ من العموم الى الخصوص بخلافها فى غلبة الاسم وما لا يصلح دليلا لا يبطل به الدليل
قيل فى حجة المخالف التخصيص للعام بالعادة الفعلية كالتخصيص له بالعرف اى كما
يخصص لفظ الدابة بذوات الاربع بعد كونه فى اللغة لما يدب وكما يخصص النقد بالنقد
الغالب فى البلد بعد كونه فى الاصل لكل نقد قلنا ممنوع فلا نسلم ان التخصيص بالعادة
كالتخصيص بالعرف لوجود الفارق بينهما فان التخصيص بالعرف انما كان لغلبة الاسم فى
الخاص عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة غالبة فى تناوله لا فى غلبة الاسم عليه اذ المفروض
ذلك ولو فرضنا غلبة لفظ الطعام على البر فى عرف المخاطبين كما غلب استعمال الدابة فى
ذوات الاربع فى العرف العام لاختص الحكم بالبر فى قوله حرمت الربوا فى الطعام لوجوب
ترتيب مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم من لغتهم بل لو غلب استعمال لفظ الطعام
فى غير المعتاد لخرج المعتاد المتناول عن حكم التحريم واختص التحريم بغير المعتاد تناوله
فثبت ان المخصص انما هو غلبة الاسم لا غلبة العادة وافترقا قيل فى الاحتجاج لهم ثانيا

لا يفهم



لا يفهم من نحو اشتر لى لحما غير المعتاد فى البلد فلو لم يكن العادة مخصصة لم يفهم
المعتاد مخصوصة لكنه فهم فعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة العبارة قلنا ذلك غير محل
النزاع لان لحما مطلق عام والمطلق انما يدل على واحد من الجنس غير معين فجاز فيه ان
يكون العادة معينة للمراد من المطلق السابع فى جنسه قيل فى الرد على هذا الجواب كما يفهم
من المطلق فى مثل اشتر اللحم المقيد الذى هو المعتاد فالعام فى مثل لا تشتر لحما كذلك يعنى
انه يفهم منه الخاص الذى هو المعتاد وقد اوجبت العادة مخالفة الظاهر فى العموم كالاطلاق
وهو المطلوب قلنا نحن انما جوزنا ان يكون العادة معينة ولم نجوز ان يكون مقيدة ولا
مخصصة وتحقيق ذلك ان الامر اذا تعلق بالمطلق يكون تحقيقه بجزئى مطابق لماهية الكلية
لان المطلق ممتنع الوجود فى الخارج عقلا كما سبق ذكره فكان العقل حاكما بانه لم يرد به الا مقيد
مخصوص فكانت العادة معينة للتقييد العقلية بخلاف ما اذا تعلق بالعام فان العقل لا
يحكم بان المراد بالعموم المخصوص لامكان وجود العموم فى الخارج فلا يكون العادة مقيدة ولا
واذا نفى هذا المطلق المقيد بالعقل المعين بقيده بالعادة فانما ورد النفى فيه على مطلق
مقيد بالعقل معنى المراد بالعادة لا على مطلق المطلق والنفى اذا ورد على مقيد توجه فى
الغالب الى القيد ولذلك اذا تدبرت ما سبق من تحرير محل النزاع عرفت ان هذا الاحتجاج
من اصله غير واقع فى موضع الخلاف لان غلبة العادة هنا قد استتبعت غلبة العبارة
ولا نسلم ان استتباعها فى موضع يستلزم استتباعها فى كل موضع كما ذكرناه فيمن حلف من الخبز
او الذرة وكان غنيا عن هذا التطويل ولكنه اتبع فيه اثر مختصر المنتهى وشروحه ومنها
انه لا يوافق العام وهو ان يحكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط الا يكون الخاص
مفهوم مخالفة يقتضى نفى الحكم عن غيره من افراد العام كما اذا قيل فى الغنم زكوة فى الغنم
السائمة زكوة وانما ترك التقييد بهذا الشرط اعتمادا على ما سبق وما ياتى من جواز شبهة
المخالف وعدم التخصيص موافق العام هو قول الجم الغفير الا ما يحكى عن ابى ثور من اصحاب
الشافعى وقد مثل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه مسلم عن ابن عباس اذا دبغ
الاهاب فقد طهر وبما فى الصحيحين من حديث ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم مر بشاة ميتة
فقال هلا استمتعتم باهابها فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها
ومثله ما رواه مسلم عن ابن عباس عن ميمونة ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم مر بشاة لمولاة ميمونة
ماتت فقال الا اخذوا اهابها فدبغوه وانتفعوا به فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال
رسول الله انما حرم اكلها ووجه التمثيل ان الحديث الثانى فيه بعض العام والحكم عليه بمثل
حكمه فلا يخصص عند الاكثرين قال القائل كان الخاص ورد فيه خبر ان خبر تمثيله
وغيره وخبر تخصيصه وخص ابو ثور تطهير الدبغ بجلد الماكول لحديث الشاة الميتة وشاة
مولاة ميمونة ومن امثلة المسئلة حديث الطعام بالطعام مثلا بمثل وفى حديث اخر البر
بالبر ووجه ما اختاره الاكثرون انه لا منافاة بين العام والخاص فوجب العمل بهما من كل
وجه فيجب المصير الى العمل بهما من وجه واذا لم يتعارضا لم يتعذر فيجب العمل بهما من كل

وجد من غير تخصيص عملا بالمقتضي السالم عن المعارض **قيل** في احتجاج المخالف قد ذكرتم
ان المفهوم يخصص العموم فيجب ان يخصص **موافق العام بالمفهوم** لان مفهوم الخاص
في الحكم عن سائر صور العام فوجب ان يخصصه **قلنا** ما ذكرتموه من ان المفهوم يخصص
العموم مخصوص بما اذا كان الخاص مفهوم معمول به **غير مفهوم اللقب** لانه غير معتبر
كما مضى ان شاء الله تعالى والحاصل ان الخلاف في هذه المسئلة فرع الخلاف في مفهوم اللقب
فمن اثبته خصص به ومن نفاه لم يخصص به **ومنها انه لا يجوز تخصيص العام بعود ضمير**
**خاص** اليه وفاقا للاكثرين من اصحابنا والشافعية وهو الذي اختاره القاضي عبد الجبار
والغزالي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي واختاره في فصول البدائع للحنفية
**وقيل** ان مثل ذلك **يخصص العموم** وهو مذهب الكثير من الحنفية **بالمفهوم** وهو
مذهب ابي الحسين البصري والجويني والرازي وابن الملاحمي وغيرهم مثال ذلك قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير
في بردهن للرجعيات دون البوائن فلا يوجب تخصيص الحكم السابق بالرجعيات بل
يعم المطلقات **لنا** ان لفظ المطلقات وضمير جمع المؤنث لفظان **عامان** نظرا الى
ظاهرهما ومقتضى الاول اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني عوده الى كل ما
تقدم اذ لا اولوية للعود الى بعض دون بعض وقد قام دليل على مخالفة احدهما لظاهره
وخروجه عن حقيقته وهو الضمير بتخصيصه ببعض المذكور سابقا واذا كان كذلك **فلا**
**يلزم من تخصيص احدهما تخصيص الاخر** اذ لا يلزم من مخالفته ظاهره مخالفة ظاهر
الاخر بل الواجب ان يجري على ظاهره الى ان يقوم دليل التخصيص قال المخصصون
يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم مرجع الضمير مخالفة الضمير لمرجعه وانه باطل
واجيب بان **مخالفة المرجع معارض بلزوم مخالفة الظاهر** وتقرير المعارضة
ان يقال لو خصص الاول وهو المطلقات في الاية للزم مخالفة ظاهره لانه للعموم واذا
تعارضا وجب الترجيح وهو معنى ما سيبين قال الواقفون ظاهر العموم المتقدم
يقتضي الرجوع الى جميع ما تقدم فليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الضمير
باولى من التمسك بظاهر الضمير والعدول عن ظاهر العموم وكان التمسك باحدهما تحكما
فوجب الوقف واجيب بانه **لا يحكم** لانه ممنوع **لان الظاهر اقوى** في دلالته من الضمير
لتوقف الثاني على الاول من غير عكس واذا كانت دلالته اقوى كان عدم مخالفته اجرى
**واعلم** انه قد يعبر عن هذه المسئلة بما هو اعم من عود الضمير على بعض ما تناوله العام
بان يقال تعقيب العام بما يكون مخصصا لبعضه هل يقتضي تخصيصه ام لا سواء كان
ذلك ضميرا كما سبق او استثناء كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن الى
قوله وقد فرضتم لهن فريضة الا ان يعفون فان لفظ النساء في اول الاية يشمل الصغيرة
والمجنونة والعفو يخص البالغات لامورهن او امرا يخص بعض افراد العام مثل
قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث

بعد

بعد ذلك امرا اي رغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك يخص بغير البوائن هكذا قرر
هذه المسئلة ابو الحسين البصري في المعتمد والرازي في المحصول وغيرهما وجعلوا الخلاف
فيها واحدا **ومنها انه لا يجوز التخصيص بمقدر مخصوص في المعطوف** فاذا كان
المعطوف عام مقدر وقد دل دليل على تخصيصه لم يجب ان يكون العام المذكور في المعطوف
عليه مخصصا وهو اختيار اصحابنا والشافعية وقالت الحنفية يجب ان يكون العام المذكور
في المعطوف عليه مخصصا كالمعطوف **مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده**
رواه احمد وابو داود والنسائي عن قيس بن عباد قال انطلقت انا والاشتر الى علي فقلنا هل
عهد اليك نبي الله شيئا لم يعهده الى الناس عامة فقال لا الا ما كان في كتابي هذا فاخرج كتابا
من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم
ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وفي رواية النسائي عن الاشتر انه
قال لعلي ان الناس قد تفشغ بهم ما تسمعون وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله عهد اليك
عهدا فحدثنا به قال ما عهد الي رسول الله صلعم عهدا لم يعهده الى الناس غير ان في قراب
سيفي صحيفة فاذا فيها المؤمنون تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم ادناهم لا يقتل مؤمن بكافر
ولا ذو عهد في عهده فاستدل اصحابنا والشافعية بقوله لا يقتل مؤمن بكافر على ان المسلم
لا يقتل بالذمي لان لفظ الكافر وقع منكرا في سياق النفي فعم الذمي **وقالت الحنفية** يجب
المساواة بين المعطوف والمعطوف عليه فيجب ان يقدر في المعطوف كافرا كالمعطوف عليه
فيكون على التقدير ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر قالوا ومما يقوي ان المراد عدم قتله
بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة ثم ان الكافر
الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي فوجب ان يكون
الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه **قلنا**
المقدر **كالظاهر** الملفوظ فان النبي صلعم لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
بكافر لم يكن علينا دلالة ان الاخر مخصوص بالحربي لم يجب ان يكون الاول كذلك وهذا الوجه
ذكره القاضي عبد الجبار في معرض الجواب **وفي المعتمد** لابي الحسين ان المعطوف اذا قيد
بصفة لم يجب ان يضمر مثله من المعطوف عليه الا ما لم يضمر مستقلا الا ترى انه لو قيل لا
يقتلوا اليهود بالمجوس ولا النصارى في الاشهر الحرم لم يجب ان يضمر فيه الا القتل لانه لما
قيد المعطوف بزيادة علمنا انه اريد المخالفة بينهما في كيفية القتل وان شرك بينهما في نفس
القتل **وقيل بالتخصيص تسوية بين المعاطفين** اشارة الى ما ذهب اليه الحنفية وما
تمسكوا به **والجواب** ان التسوية **تجب** بينهما ولا نسلم ان في الحديث تقديرا لان قوله ولا ذو
عهد في عهده كلام تام فلا يحتاج الى اضمار لان الاضمار خلاف الاصل ولا يصار اليه الا
لضرورة فيكون بيانا عن قتل المعاهد ولا نسلم ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج
الى بيان لانه انما يعلم من جهة الشرع والا فان ظاهر العمومات يقتضي جوازه وفائدة قوله
في عهده دفع ما عسى ان يتوهم من ان المعاهد لا يقتل وان خرج عن عهده ولو سلم

وقد نظم ما اجاز المؤلف ههنا الشيخ الامام عبد الله بن علي الوزير رحمه الله بقوله

سني العموم على الخصوص بارع ... صور على القول الاجل اجل ... مع جهل تاريخ وعند تعارض ... وتعارض ما يضيق المجال
وكذا الخصوص يكون عمومه ... بتاخر والعكس شيء لم يزل

بعد تبر الكافر في الباقي فلا يسلم استلزام تخصيصه بالحربي تخصيص الاول به فان مقتضى
العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه **مسئلة** في بيان
العام على الخاص اذا ورد دليلان من الكتاب او من السنة او احدهما من الكتاب
والاخر من السنة فاما ان يكون احدهما اعم من الاخر مطلقا والاخر اخص منه مطلقا
واما ان يكون كل منهما اعم من وجه واخص من وجه اخر وعلى الاول اما ان يعلم تاريخ
ورودهما او يجهل فان علم فاما ان يتقارنا او يتقارن قائمه لا يسع العمل او بعده يسع العمل
وعلى الاتقارن اما ان يكون المتاخر هو العام واما ان يكون هو الخاص اذا عرفت ذلك
فنقول **فمتى بني العام على الخاص مطلقا** سواء جهل التاريخ او علم تقارنهما او تقارنهما
مع تقدم العام او تاخره وهو قول بعض الشافعية وحكي مع تاخر الخاص عنه يسع
العمل على اصل من يقول بجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة والحق امتناعه كما حكي ان
شاء الله تعالى **والمختار** انه متى بني العام على الخاص **ان تقارنا** بان يتصل احدهما بالاخر
اتصالا القران الحقيقي في القولين **او تقارن قائمه لا يسع العمل** بالمتقدم **او جهل**
**التاريخ والا فالخاص المتاخر** عن العام في الاصح **ناسخ** يعني انهما اذا تقارن قائمه
يسع العمل بالمتقدم منهما فان كان المتاخر الخاص فهو ناسخ للعام فيما يتناوله وان كان
المتاخر هو العام لم يكن ناسخا للخاص المتقدم في الاصح بل يكون العام المتاخر مخصصا
بالخاص المتقدم اما التخصيص مع التقارن وتاخره فهو قول الجمهور من الائمة وغيرهم
واما مع جهل التاريخ فهو قول الامام الناطق بالحق ابي طالب يحيى بن الحسين والامام
يحيى والشيخ الحسن الرصاص قال الامام المنصور بالله وهو راي كثير من
الفقهاء والمتكلمين وقال الترمذي انه مذهب الشافعي واصحابه والحنابلة وبه
قال القاضي عبد الجبار وابو الحسين وبعض الحنفية واما نسخ الخاص المتاخر المتراخي
للعام المتقدم فيما تناوله فهو قول عامة اصحابنا والمعتزلة وغيرهم ولا يخالف فيه الا
من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تخصيص العام المتاخر المتراخي بالخاص
المتقدم فهو مذهب المؤيد بالله عليه السلام صرح به في شرح التجريد والسيد محمد
بن ابرهيم والفقيه سليمن بن ناصر وعبد الله بن زيد من اصحابنا وبه قال الشافعي
وابو الحسين والرازي وبعض الظاهرية • وذهب جمهور اصحابنا والحنفية وبعض
الشافعية الى ان العام ناسخ للخاص المتقدم **وقيل** ان العام والخاص **تعارضان**
**ان جهل التاريخ** فيما تناوله ويجب فيه الرجوع الى الترجيح ان امكن والا تساقطا
في محل التعارض ورجع فيه الى حكم الاصل ان لم يوجد ناقل شرعي واليه ذهب جمهور
اصحابنا والحنفية والقاضيان عبد الجبار والباقلاني **لنا** في ان المقارن ونحوه
ناسخ فيه **ان التخصيص بيان** وكل بيان **انما يسبق تراخيه عن وقت الحاجة** اما
الصغرى فبالاجماع واما الكبرى فلان المقارن متفق عليه والمتراخي دون ان يمكن
من العمل مستدل عليه **ولنا** في ان الخاص المتقدم مطلقا مخصص للعام ان **تقدم**

بنظر في ترك القياس والاجماع والتعارض فكل ذلك تخصيص للعموم ٥ ك

الخاص

الخاص **قرينة** دالة على انه لم يرد بالعام جميع ما تناوله واما ارادته بما لم يتناوله الخاص
المعلوم عند المخاطبين **فلا يضر تراخي التخصيص** لان الخاص انما يتصف بالتخصيص حين ورود العام
كما ان العمل انما يتصف بالتخصيص عند ورود العام فيصير التخصيص مقارنا للتعميم وذلك مما لا
اشكال فيه **ولنا** في ان الخاص مخصص للعام **مع جهل التاريخ** ان **التخصيص اغلب** من النسخ لكثرة
التخصيص في الشرعيات ولا شك في ان النسخ اقل ووقوعا منه علم ذلك بالاستقراء والحمل على الاعم
الاغلب اولى **وايضا هو اهون** من النسخ لانه يدفع ما يظن دخوله وهذا يرفع حكما قد ثبت
ولا شك ان الدفع اهون من الرفع **وايضا الخاص اقوى** دلالة من العام لان الخاص
اما نص وهو متيقن واما ظاهر فهو اقل احتمالا من العام لان المفروض انه اقل افرادا
والمتيقن والاقل احتمالا اقوى من الظاهر المظنون الاكثر في الاحتمال واذا كان اقوى وجب
اسقاط المعارض لان الاقوى لا يعارضه الاضعف **وايضا** يجب بناء العام على الخاص مع جهل
التاريخ **لان البناء واجب على ان يعد تقادير والنسخ انما يجب على تقدير** واحد بيان ذلك انا
اذا قلنا ان يتقارنا او يتاخر احدهما بمدة لا يتسع العمل بالمتقدم منهما او بمدة يتسع العمل فيها
جميعه وجوه ولا وجه تقدير غيرها والنسخ يجب على تقدير التقارن وتقدم العام بمدة لا يتسع
للعمل به وتاخره بمدة لا يتسع للعمل بالخاص وتاخره بمدة يتسع لذلك ويجب القول بنسخ ما
تناوله على تقدير تاخر الخاص بمدة يتسع للعمل بالعام لا غير ولا شك ان وقوع احد امور اربعة
اغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على الاغلب لكونه مظنونا **واستدل** فيما يحكى **الاخير**
استدل به ابو الحسين حيث قال ان فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما
مع فقد علمهم بالتاريخ **واما الاخر** وهو كون الخاص المتاخر عن وقت الحاجة الى العمل بالعام
ناسخا **فلامتناع البيان** المتاخر عن وقت الحاجة **كما سياتي** بيانه ان شاء الله تعالى في فصل
البيان **احتج** القائلون بالتعارض مع جهل التاريخ بانه يحتمل بطلان التخصيص بالخاص
لجواز تاخر العام وعدم بطلانه لجواز تقدم العام فيجب الوقف الى ان يظهر مرجح **قلنا**
ذلك مبني على ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم وقد ابطلناه ولو سلم فاجرا العام على
عمومه يوجب الغاء الخاص واعمال الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان اولى صونا
لكلام الحكيم عن الالغاء **احتج** القائلون بان العام المتاخر ينسخ حكم الخاص المتقدم بوجوه
منها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتاخر احدث
فوجب العمل به ومنها ان هذا يعطي تعارضا وعلم تاخر احدهما فوجب تسليط المتاخر على السابق
كما لو كان المتاخر خاصا ومنها ان اللفظ العام يجري في تناوله لاحاد ما دخل تحته مجرى الفاظ
خاصة كل واحد منها يتناول واحدا من تلك الاحاد فان قوله اقتلوا المشركين فانه معناه قوله
اقتل زيدا المشرك وعمرا وبكرا وخالدا ولو قال ذلك بعد ان قال لا تقتلوا زيدا كان الثاني ناسخا واجيب
عن الاول بانه قول صحابي فلا حجة فيه ولو سلم خص بالمتساويين عموما وخصوصا فانهما المتعارضان
خصوصه وعن الثاني بالفرق بما تقدم من ان الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه وبان عدم تسليط
الخاص المتاخر قطعي الفرق وعن الثالث بالفرق بان العام ظاهر والمفصل نص ولهذا لو كان قوله

قوله ما تناوله الخاص ٥ ك

على العام المتقدم لم يستلزم الغاء الخاص بالكلية بخلاف عدم تسليط الخاص المتاخر

لا يصلوا يريد المشرك معار بالمولد اصلوا المشركين لحصه ولو قارن المفصل لناقضه واعلم انه
حيث ما يكون المتاخر ناسخا للمتقدم يجب ان لا يوجد بالمتاخر على الاطلاق واما يوجد به حيث لا يؤدي
الى نسخ المتواتر بالاحاد كما يجي ان شا الله تعالى واما على الثاني وهو ان يكون كل من المتعارضين اعم من
وجه واخص من وجه فليس تخصيص عموم احدهما العموم الاخر باولى من العكس ومطلب الترجيح بينهما
كان يعمل احدهما حكما شرعيا دون الاخر او تشهر روايته او يعمل به الاكثر او يكون مخرجها والاخر
غير محرم او يكون عمومه مقصودا والاخر عمومه اتفاقي او يعود لكل مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم
من بدل دينه فاقتلوه مع نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن قتل النسا فان الاول خاص بالمرتدين عام في
النسا والرجال والثاني خاص بالنسا عام في الحربيات والمرتدات فعمل ابن عباس بعموم الثاني ومنع قتل
المرتدات وعمل غيره بالاول فاوجب قتلهن **وما** كان المطلق والعام مشتركين في العموم الا ان
عموم الاول شمولي وعموم الاخر بدلي والمقيد بالنسبة الى المطلق كالخاص بالنسبة الى العام وكان
تعارض المطلق والمقيد من باب تعارض العام والخاص حسن ان نذكر في باب العموم والخصوص
ونرجع لهما بالفصل فقال **فصل** **ويلحق بهما المطلق والمقيد والمطلق الدال على
سابق في جنسه** فقوله الدال اي اللفظ الدال فالالف واللام بدل المحسن وقوله الدال يخرج
به عن الالفاظ المهملة وقوله على سابق في جنسه معناه ان يكون مدلول ذلك اللفظ حصة
محملة لحصص كثيرة مما يدرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها
من التعيين اما شخصا نحو زيد وانت وهذا واما جنسه نحو الرجل واسامه واما حصه
نحو فعصى فرعون الرسول واما استغراقا نحو ان الانسان لفي خسر والرجال وكذا كل عام ولو نكره
نحو كل رجل ولا رجل لانه ما انعم الله من كل والنعي صار للاستغراق وهو مناف للشيوع المذكور
واما المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق لصدق الحد عليه **والمقيد المخرج من
شايع بوجه** من الوجوه **كرقبة مومنة** فانها وان كانت شايعة بين الرقاب المومنات فقد
اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المومنة وغير المومنة فازيل ذلك
الشياع وقيد بالمومنة فكان مطلقا من وجه ومقيدا من وجه وقد يطلق المقيد على معنى اخر
وهو اللفظ الدال لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وهذا الاسم
يصدق على نحو رقبة مومنة لما فيها من الشياع وهذا المعنى للمقيد ليس باصطلاح شايع فيه
واما الاصطلاح هو الاول اعني اللفظ المخرج عن شايع بوجه من الوجوه واذا عرفت معنى المطلق
والمقيد فاعلم **ان المقيد** للمطلق **كالمخصص** للعام **وما ذكر** فيه من متفق عليه ومختلف
فيه ومختار ومزيف فعليك بالنظر والاعتبار ونقل ما هناك الى هذا الموضع **مسئلة**
**وهما** اي المطلق والمقيد اذا ورد في كلام الشارع على اربعة وجوه لا يخلو اما ان يتحد حكمهما
او لا يتحد وعلى التقديرين اما ان يتحد سببهما او يختلف **ان اتحد سببهما** اي السبب
الموجب لحكمهما وفي الكلام حذف مضاف **واتحد حكمهما** نحو ان يقول ان ظاهرت فاعتق
رقبة ويقول في موضع اخر فاعتق رقبة مومنة **فكالبنا** يعني ان الكلام هنا كالكلام في بنا
العام على الخاص فينبني المطلق على المقيد بشروطه من المقارنة او المفارقة الى وقت العمل

بحث العموم والخصوص من مرجح

الى وقت لا يتم
العمل والا كان
نسخا مدسيلان ٥



او حمل التاريخ والا فالمقيد المتاخر ناسخ والخلاف هنا كالخلاف هناك والاحتجاج كالاحتجاج
الا ان الرماوي الشافعي نقل عن ابي حنيفة في هذا الموضع بان المطلق على المقيد على انه حال
والصحيح خلافه فان العلامة التفتازاني صرح في فصول البدايع بان تاخر المقيد ناسخ عند الحنفية
وقال ان القول بانه ناسخ اولى من القول بان المخصص المتاخر ناسخ لكونه رافعا للتمام مانعا صحة
استعمال المطلق والتخصيص انما يرفع بعض المانع ثم ذكر انهم مع تقديم المقيد موافقون
في ان المطلق يحمل عليه ويعرفون بين تقديمه وتقديم الخاص بان المطلق المتاخر حاكم عن منافات
المقيد بخلاف العام المتاخر وينبغي ان يعلم ان ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقييد في غير
السبب الموجب اما اذا كان فيه مثل ادّ واعتق كل حر وعبد ادّ واعتق كل محتجب حر وعبد من
المسلمين وقيد ابي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا
اخر والحق المعمم للاسئلة فانه قيد المقيد ثم ان المثال المذكور ليس من باب تقييد المطلق
وانما هو من باب تخصيص العام بمفهوم الصفة وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا يثبتون العمل
بالمفهوم ومن امثلة المسئلة قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه متتابعات
عندنا فمثل ما تقدم في تخصيص الكتاب بالسنة الاحادية واما عند الحنفية فلكون
قراءة ابن مسعود مشهورة روي عن ابرهيم انه قال كنا نعلم قراءة عبد الله بن مسعود وكن عسان
ولهذا لم يقل بقراءة ابي ابن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها لم تشتهر ولم يظهر ظهور
قراءة ابن مسعود ولا يذهب عليك انه يشترط في حمل المطلق على المقيد ان لا يكون مقيد احدهما
مضادين والا طلب الترجيح بين القيدين وحمل المطلق على الراجح ان امكن والا اسقطا وبقي
المطلق على اطلاقه **وان اختلفا حكما** نحو اكس نميما واطعم يتيما عالما **لم يحمل المطلق
على المقيد اتفاقا** وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما سوا اختلف سببهما نحو يفسد صيام
الفعل بالسابع واطلاق اطعام الظهار او لم يختلف نحو يفسد صوم الظهار بالمسيس
واطلاق اطعامه الا اذا استلزم حكم المطلق بالاقتضا امرا ينافيه حكم المقيد الا عند
نفسه تقييد قدرة نحو اعتق عني رقبة مع لا تملكني رقبة كافرة فانه يجب تقييد المطلق
حينئذ بقيد المقيد وهو الايمان ومن الناس من حكى في مختلف الحكم مجرى السبب
الخلاف الا في مختلف السبب مجرى الحكم وليس بذاك لان المشهور ما ذكرنا **وان اختلفا
سببا** فقط لا حكما فان حكم المختلفين حكما تقدم بيانه وذلك كاطلاق الرقبة في كفارة
الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل والحكم واحد وهو وجوب الاعتاق
والسبب مختلف وهو القتل والظهار واليمين فالمختار انه **يحمل المطلق على المقيد ان
اقتضى القياس التقييد** بان يوجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق فيكون تقييد
المطلق بالقياس كتخصيص العام بالقياس وهي هنا ما تقدم هناك من الخلاف **وان لا**
يقتضي القياس التقييد بان لا يوجد بينهما علة جامعة **فلا** يحمل المطلق على المقيد لعدم
الدليل على التقييد فوجب البقا على ظاهر الاطلاق وهذا مذهب عامة اصحابنا والجمهور
من المتكلمين وهو الاظهر من مذهب الشافعي وبعض اصحابه والا لان كلام الله في حكم

ايضا حمل المطلق على المقيد ٥ ك

والاحتجاج

الخطاب الواحد فيترتب فيه المطلق على المقيد قال امام الحرمين الجويني وهذا امر فيه
الهذيان فان قضايا الالفاظ في كتاب الله تعالى محمولة مساقه لبعضها حكم التعلق
والاختصاص ولبعضها حكم الانقطاع فمن ادعى بدل جهات الخطاب على حكم كلام واحد
مع العلم بان في كلام الله النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغايرة فقد ادعى
امرا عظيما واطال في ذلك وقال ابو حنيفة ومتابعوه لا يحمل المطلق على المقيد سواء وجد
الجامع او لم يوجد لان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيجب اجراء المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده فيما نحن فيه اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل
على اجزاء المقيد وغير المقيد فيبطل الامر الثاني من غير ضرورة بخلاف ما اذا تحدث الحادثة
كما في صيام ثلثة ايام مع وايت متتابعات فانه لو لم يحمل المطلق على المقيد لبطل حكم المقيد
لا مضافه وجوب التتابع وايضا المطلق جوازه فوجب جعل المقيد بيانا للمطلق قلنا اذا تم
القياس رجع الى مجرد الحكم والسبب لانه نصر بمن له نص مقيد للاطلاق **الباب**
**الرابع** من المقصد الرابع **في المجمل والمبين** **المجمل** في اللغة المجموع من قولهم اجمل
الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واصله من الجمل بمعنى الجمع ومن معانيه
اللغوية الابهام يقال اجمل الامر بمعنى ابهمه وفي الاصطلاح **ما دلالته غير واضحة** فقوله
ما كالجنس وانما لم يقل لفظ ليعم القول والفعل فلا يبطل عكس الحد بالفعل فانه قد
يكون مجملا كامامة النبي صلى الله عليه واله وسلم من الركعة الثانية من غير جلوس
للتشهد الاوسط لتردده بين التعبد الدال على جواز ترك الجلسة الوسطى وبين السهو الذي
لا دلالة له على الجواز وقوله دلالته والمجمل لا دلالة له فيخرج المهمل اذ لا دلالة له وقوله غير
واضحة يخرج المبين لوضوح دلالته **والمجمل قد يكون اجماله في مفرد اما اصالة كالعين**
**على راي** بمعنى انه يكون في المشترك كالعين المتردد لاصالة بين المختلفين والقرء المتردد
بين الضدين على راي القائلين بامتناع تعميم المشترك **واما اعلالا** كمختار فانه متردد
بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال وهو قلب الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فيهما
ولولا الاعلال لما كان مشتركا بينهما لوجوب كسر العين في اسم الفاعل وفتحها في اسم
المفعول ومن هذا القبيل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها سواء كان مرفوعا على قراءة
ابن كثير وابي عمرو ويعقوب او مفتوحا على قراءة الباقين وقوله تعالى ولا يضار كاتب
ولا شهيد لاحتمال الفاعل والمفعول فيهما بواسطة الادغام **وقد يكون اجماله في التركيب**
**اما في المركب** نحو قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردد المركب من الصلة
والموصول بين الزوج والولي **او في الضمير** اذا وقع في كلام مركب وتقدمه امران يصلح
لكل واحد منهما كما حكي عن ابن جريج انه سئل عن علي وابي بكر ايهما افضل فقال
اقربهما اليه فسئل من هو فقال من دنته في دينه واجمل فيهما **او في الصفة** اذا وقعت
في التركيب وتقدمها امران يصلح ان يرجع الى كل منهما نحو زيد طبيب ماهر لتردد ماهر
بين عوده الى طبيب فيلزم المهارة في الطب والى زيد فيكون المعنى انه طبيب وانه ماهر



**او في المجاز** اذا وقع في التركيب واستعمل اللفظ على الحقيقة فيه وكان له مجازات
يحمل كل واحد منها على السواء كما في حرمت عليكم الميتة ورفع عن امتي الخطا عند
المخالف **او في التخصيص بمجهول** سواء كان متصلا مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم او منفصلا كان يقول اقتلوا المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعضهم
**او في غير ذلك** فانه قد يكون بسبب تردد اللفظ بين جمع الاحاد وجمع الصفات كالجمع
زوج وفرد فان المعنى مختلف لتصادقه على تقدير جمع الاحاد دون جمع الصفات وقد يكون
بسبب التقييد بصفة مجهولة مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال الى غير ذلك واما جعل
الاجمال في الضمير وما بعده من الاجمال في التركيب بخلاف ما قبله لان المتبادر سوى فيه
الاجمال قبل التركيب وبعده بخلاف الضمير والصفة فان الاجمال فيهما انما كان بسبب
تعدد مرجعهما ولا يتصور ذلك الا مع التركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب
لم يحكم بتعدد حقيقته وتعدد مجازه **مسئلة** هذه المسئلة تشتمل على
اشياء ذكرت في المجمل وليست منه فمنها انه **لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة**
مما اضيف فيه التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
وحرمت عليكم امهاتكم وقوله صلى الله عليه واله وسلم احل الذهب والحرير لاناث
امتي وحرم على ذكورها رواه احمد والنسائي والبيهقي عن موسى وهو مذهب
اصحابنا والاكثر من المعتزلة والشافعية والحنفية وقال الكرخي وابو عبد الله البصري وروي
عن ابي حنيفة انه مجمل ومثله قوله صلى الله عليه واله وسلم **رفع عن امتي** الخطا والنسيان
وما استكرهوا عليه وقد سبق في العموم تخريجه وهو احد اصحابنا والجمهور وقال
ابو الحسين وابو عبد الله البصريان وبعض الحنفية باجماله **لنا** قوله **لسبق المقصود**
**الى الفهم عرفا** يعني ان من استقرى كلام العرب ومارس العاطهم واطلع على اعرافهم
علم ان مرادهم في مثل ذلك اذا اطلقوه انما هو التحليل والتحريم للفعل المقصود من تلك
الاعيان كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء
وان مرادهم في مثل رفع عن امتي الخطا رفع المؤاخذة والعقاب وان السبق اذا قال
لعبده رفعت عنك الخطا كان المفهوم اني لا اؤاخذك به ولا اعاقبك عليه ولا تتبادر
الى افهامهم غير ذلك والاصل في كل ما تتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة فانه اما
بالوضع الاصلي او بعرف الاستعمال ولا اجمال على شيء من التقديرين والتحليل الاعيان
وتحريمها محال اما اولا فلانها اجسام والاجسام غير مقدورة **لنا** **واما ثانيا**
فلانها موجودة وايجاد الموجود محال فثبت ان الامر والنهي والتحليل والتحريم تناول
افعالنا فيها وهي كثيرة ولا بد من اضمار واحد منها يكون متعلقا للتحليل والتحريم
واضمار الجميع غير جائز لان الاضمار خلاف الاصل لا يصار اليه الا لضرورة فوجب
ان نقدر ما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف ونعين اضمار البعض ولا دليل

على خصوصية شيء منها فيدل لانه على البعض المراد غير واضح وهو معنى الاجمال وهكذا
الكلام في رفع عن امتي الخطا والنسيان فان اللفظ من حيث اللغة يقتضي رفع نفس الخطا
والنسيان وهو محال لوقوعهما من الامة ضرورة فلا بد من اضمار شيء يكون متعلقا للرفع
حذرا من التعطيل ولا سبيل الى اضمار جميع احكامهما لكثرة المخالفة مع اندفاع
الضرورة ببعضها فيتعين اضمار البعض الى اخره **والجواب** لا نسلم ان ذلك
البعض غير منضبط لما سبق من العرف في ارادة المقصود من مثله **ومنها** انه لا اجمال
في قوله صلى الله عليه وآله وسلم **لا صلوة الا بوضوء** وقد تقدم تخريجه وقوله صلى الله عليه
وآله وسلم **لا عمل الا بنية** وهو طرف من حديث اخرجه **م بالله** احمد بن الحسن من طريق
جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
لا قول الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنية ولا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة وروي موقوفا
عن الحسن البصري بلفظ لا يصلح قول الا بعمل ولا يصلح قول ولا عمل الا بنية ولا يصلح قول ولا عمل
الا بنية ولا يصلح قول وعمل ونية الا باتباعه السنة وروي موقوفا ايضا عن سعيد بن
جبير وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **الاعمال بالنيات** رواه الحاكم في الاربعين له
من طريق مالك واخرجه ابن حبان من وجه اخر في مواضع من صحيحه كما ذكر في الكتاب
بحذف اما وجميع النيات ورواه البخاري ايضا بحذف اما واورد النية وامام مع ذكر انما
ولم يروه من اصحاب الكتب المعتمدة من لم يخرجه سوى مالك فانه لم يخرجه في الموطا ومداره
على يحيى بن سعيد الانصاري وغيره ذلك مما قصر فيه الفعل على امر والمعلوم انه يوجد من دونه
وهو مذهب الجمهور خلافا لابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر الباقلاني وبعض الحنفية
**وفصل** السيد ابو طالب وابو الحسين البصري فقالا انه في مثل لا صلوة الا بوضوء ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وغيرها مما
يمكن ايقاع الفعل متى لم يحصل تلك الصفة غير مجمل وفي مثل الاعمال بالنيات مما لا يمكن
ايقاع الفعل متى لم يحصل الصفة مجمل والا لان كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
يحمل على معانيه الشرعية وظاهره اذا تقتضي نفي الصلوة الشرعية مع انتفاء الوضوء مثلا
وهو ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كون الوضوء شرطا ويقتضي ان يكون
استعمال الصلوة في الفاسدة مجازا واما الثاني فمعلوم انه لا يخرج العمل عن كونه عملا
مع فقد النية فعلمنا ان المراد احكام العمل من الكمال والاجزاء ولا مخصص لاحدهما
فكان مجملا **احتج** الجمهور بقوله **لانه اقرب الى نفي الذات** يعني انه يتعين من بين
الاحكام التي يتوجه اليها النفي الحكم الاقرب الى نفي ذات المنفي ظاهرا وهو الصحة دون
الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا كمال فيه وكان نفي الصحة
اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال **وهذا ليس ترجيحا**
**في اللغة** وهي لا تثبت بالترجيح **بل حملا على ما هو المتعارف** في الاستعمال المجازي لمثل
هذا الكلام ولهذا يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى وهذا ان لم يثبت في مثله شرع

لعله في المتن سقط ما يعود اليه ضمير انه والاصل لا صحة لانه تمسك

اصلا فان ثبت عرف شرعي في اطلاق الصلوة والصيام والنكاح ونحوها على الصحيح كان
المعنى لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيح ولا عمل صحيح والنفي لها ممكن ولا تدبر فلا
اجمال وان ثبت عرف فيه لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو
لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله تعين ولا اجمال وذهب القائلون
بعموم المقتضى الى انه لا اجمال فيه لما ثبت عندهم من وجوب تقدير جميع الاحكام
التي يمكن تقديرها الا ما منع منه الدليل قال السيد ابو طالب رحمه الله وهذا انما
يصح اذا كان هناك لفظ شملها وهذا انما منه على ان العموم خاصة للفظ وقد صرح
به في غير موضع من كتابه **وقيل** انه غير مجمل **في الشرعي** اي فيما نقله عرف الشرع
الى غير معناه الاصلي كالصلوة والصيام والنكاح مجمل في غيره كالاعمال ولا عمل
**لانه** يعني مثل لا صلوة الا بوضوء لا صلوة الا بفاتحة الكتاب **فيه** اي في الشرعي **لبيان**
**شرط** كالوضوء فانه شرط فيما يسمى صلاة شرعية **او شطر** اي جزء من الشرعي كفاتحة
الكتاب فانها من يمكنه القراءة جزء من الصلاة بخلاف نحو لا عمل الا بنية فان النية
ليست شرطا لما يسمى عملا ولا جزءا منه فان فقدانها لا يخرج العمل عن كونه عملا
لان الشرع لم ينقله الى غير معناه الاصلي وهذا مذهب الامام ط وابي الحسين البصري
واتباعهما الذي اشرنا اليه سابقا **والجواب** ان ما ذكروه مبني على ان الشرعي
ليس الا الصحيح وهو غير مسلم فان الشرعي هو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت
ام لا لانه يقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة والاصل
في الاستعمال الحقيقة فالقول بكونه مجازا في غير الصحيح **وقيل** انه في هذه الصور المذكورة
ذكرها **مجمل للاستوى** يعني انه قد امتنع حمل اللفظ على حقيقته فلا بد من تقدير امر
يتوجه النفي اليه كالاجزاء والكمال ولا يعين اضمار الكل لانه خلاف الاصل ولا دليل
على خصوصية واحد منها وكانت مستوية فثبت الاجمال **وهو ممنوع** يعني لا نسلم استواءها
في التقدير بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا من انه اقرب الى النفي يعني الذات **ومنها** انه **لا**
اجمال **في وامسحوا برؤوسكم** من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين عند اصحابنا والمالكية
والشافعية خلافا للجمهور من الحنفية اما عند اصحابنا والمالكية والقاضي ابي بكر
من الشافعية وابن حنبل فلذلك **لظهور التعميم** ليس الراس حقيقة في الكل والباء اما
للالصاق او صلة وعلى التقديرين فالظاهر التعميم واما الشافعية فمنهم من قال ان الاصل
في اللغة ذلك ولكنه قد طرى عرف في ان مسمى الصاق المسح اما بكل الراس او بعضه
اي بعض كان وهذا ما اشار اليه بقوله **او مطلق المسح** يعني انه ظاهر اما في الكل
ان لم يثبت عرف بخلافه كما قاله الاولون او في المطلق الصادق على الكل او البعض
ان ثبت فيه عرف كما قاله هؤلاء **والجواب** ان القول بالعرف دعوى
من غير دليل واحتجاجهم في ثبوته بان قول القائل مسحت يدي بالمنديل لا يفيد

التعميم مدفوع بانه ان اريد لا تعيد تعميم اليد بالمسح بالمنديل فهو ممنوع بل تعيد تعميم
اقل ما يسمى يدا وان اريد لا تعيد تعميم المنديل وعين المشارع فيه لانه ممسوح به لا يمسح
والمقصود من الاله مقدار ما يوصل به وبطرة اليد فى مسلسلا ونحن لا نوجب مسح الراس
بجميع اجزائها ومنهم من اعتمد على افادة الباء للتبعيض اذا دخلت على المتعدى وجوابه
انه لم يثبت عن اهل اللغة مجيئها للتبعيض مع ان فيه الترادف مع من والاشتراك مع الالصاق
وكلاهما خلاف الاصل **احتج** الحنفية بانه مردد بين الجميع والبعض لانه يحتملهما على
السواء فكان مجملا ويبينه عليه الصلاة والسلام فمسح بناصيته ومقدارها الربع
فكان الربع واجبا **ومنها** انه **لا اجمال فى ايدى السرقة** وهو قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما واو الجمهور وذلك **لظهور اليد فى الكل** لانها اسم لجملة العضو
الى المنكب لصحة بعض اليد على ما دونه قطعا قال السيد المؤيد بالله ودرس الله روحه
واسم اليد يتناول له الاسم الى المناكب ويدل على ذلك ان الصحابة فهموه لما نزلت
اية التيمم فيمموا الى المناكب كما روى عن عمار ولهذا ذهبت الخوارج الى وجوب
قطع اليدين من المنكبين واطلاقها الى الكوع مجاز قام الدليل على ارادته وهو فعله صلى الله
عليه واله وسلم والاجماع **وظهور القطع فى الابانة** للشيء عما كان متصلا به لكونه حقيقة
فيه قطعا وذهب بعض من اصحابنا والحنفية الى اجمالها **واو الوجه اسوا الكل والبعض**
فى اليد لانها تطلق على ما وصل الى الكوع او الى المرفق او الى المنكب **واسوا الابانة والسق**
فى القطع لانه ايضا يطلق عليهما فانه يقال لمن جرح يده بالسكين وقطع يده ومنه قوله تعالى
وقطعن ايديهن فى الاجمال **والجواب** انه **ممنوع** اذ لا يلزم من مجرد الاطلاق
الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا فى احدهما واما مع الظهور فلا وقد بينا ان
اليد ظاهرة فى العضو الى المنكب والقطع فى الابانة وجواب اخر وهو انه قد ثبت كونهما
حقيقة فى العضو الى المنكب والابانة لعدم الخلاف وهما فى البعض والمشترك بين
المعانى والاشتراك والمجاز خير من الاشتراك ولا اجمال الا مع الاشتراك **ومنها** ان اصول
اصحابنا تقتضى انه **لا اجمال فيما يطلق لمعنى واحد تارة ولمعنيين اخرى** اطلاقا
على السواء لعلهم بعموم المشترك فيكون ظاهرا فى الجميع وهذا اما اراد بقوله **لظهوره فيهما**
**لا فيهما** كما قال البعض **تكثير الفائدة** يعنى ان ما يفيد معنيين اكثر فائدة مما يفيد معنى
واحدا فكان الاول اظهر واجيب بان ذلك باطل **لانه ترجيح** فى اللغة بكثرة الفائدة
وطريقها النقل لا الترجيح ولو سلم الجواز فهو معارض بان الالفاظ المفيدة معنى واحدا اغلب
واكثر مما يفيد معنيين وخصوصا فى كلام الشارع فكان جعله من الاكثر هو الاظهر
فيتساقطان **وقيل انه مجمل** وهو مذهب الجمهور وبه يقول **وقد سبق** الكلام فيه
فى صدر الكتاب وللقاضى عبد الوهاب بن السبكى رحمه الله فصل فى هذه المسئلة
حسن وهو انه ان كان ذلك المعنى الذى يستعمل فيه اللفظ تارة احد المعنيين الذين
يستعمل فيهما اللفظ تارة اخرى مثل الدابة يراد به الفرس تارة والفرس والحمار اخرى ومثل

بعض انه يلزم فى التبعيض
ان يكون ابعاضا وقد لزم
ان يكون مشتركا مع
الالصاق والالتباس
عدم الترادف والاشتراك



وضبطه ابن الاثير بن
لا يوطئ بكسر الطاء الا
بجماع غرة موطاه

حديث مسلم الثيب احق بنفسها من وليها اما بان يعقد لنفسها او اما بان تعقد او
تاذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وجب العمل به فى ذلك المعنى جزما لوجوده فى الاسبوعين
فهو مراد قطعا ولهذا قال يعقد لنفسها ابو حنيفة مطلقا وبعض الشافعية اذا كانت
فى مكان لا ولى فيه ولا حاكم وان لم يكن ذلك المعنى احدهما ومثل حديث مسلم
المحرم لا ينكح ولا ينكح بناء على ان النكاح مشترك بين العقد والوطى فانه ان حمل على الوطى اسقط
منه معنيان لنهيهما وذلك مشترك وهو ان المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره والراجح
الاجمال لتردده بين المعنى والمعنيين **ومنها** انه **لا اجمال فيما له مجملا لغوى وشرعى**
مثاله الطواف بالبيت صلوة اخرجه الترمذى عن طاوس عن ابن عباس والنسائى عن
طاوس عن رجل مرفوعا وروى النسائى من طريق اخرى عن طاوس عن ابن عمر موقوفا
فانه يحتمل ان يسمى صلاة لغة وانه كالصلوة فى اشتراط الطهارة مثال اخر الاسبان وما فوقهما
جماعة رواه ابن ماجه عن ابى موسى والدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
رفعاه وفى الطريقين مقال فانه يحتمل تسميته الاثنين جماعة لغة وحصول فضيلة الجماعة
فيما هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون مجملا عند الجمهور بل يحمل على المجمل الشرعى
**لان الشارع معرف الاحكام** الشرعية لا الموضوعات اللغوية يعنى ان ذلك صار
عرفا للشارع لانه بعث له لا لتعريف الموضوعات اللغوية وكان قرينة موضحة للمراد
فلا اجمال وقال الغزالى وتبعه الامام يحيى بن حمزة رضوان الله عليه انه مجمل لانه
صالح لهما ولم يتضح افادته لاحدهما لعدم الدليل وصار **والجواب** لا نسلم عدم
اتضاح افادته لحصوله بما ذكرناه من ان عرفه تعريف الاحكام دون اللغات غايته
عدم الاتضاح بدليل خاص فيه وهو لا يوجب عدم الاتضاح مطلقا **ومنها** انه **لا اجمال فيما**
**له مسميان كذلك** يعنى لغوى وشرعى بل هو ظاهر فى معناه الشرعى عند الجمهور من
غير تفرقة بين النهى وغيره لصارف الشرع ظهوره فيه للقطع بان اطلاق المستعمل
ظاهر فى متعارفه ولا يسمع تمسكهم بصلوحه لهما بعد وضوح اتضاحه وفى المسئلة اقوال اخر
احدها **الاجمال مطلقا** وهو اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى والغزالى ولعل
هذا تفريع منه على مذهب من نسب الاسامى الشرعية والا فهو منكر لها **وثانيها** انه
الاجمال ان وقع **فى النهى** وهو مذهب الغزالى **وثالثها** انه لا اجمال فيه مطلقا لكنه
يحمل على غير النهى للشرعى ويجب **حمله فيه** اى النهى **للغوى** يعنى انه ظاهر فى الاسباب
الشرعية وفى النهى للغوى وهذا مذهب الامدى وهذه اقوال ثلثة معتبرة لمذاهب
اليه الجمهور مثاله فى الاسبات ما رواه مسلم عن عائشة قالت دخل على النبى صلى الله عليه وسلم
ذات يوم فقال هل عندكم من شىء فقلنا لا فقال انى اذا الصائم فان حمل على الشرعى كان
الامساك من غير نية دليلا على جواز السفر نهارا وان حمل على اللغوى لم يدل ومثاله فى
النهى نهيه عن صوم يوم النحر فان حمل على الشرعى كان الامساك من غير نية وان حمل
على اللغوى لم يكن قالوا جميعا ما كان له مسميان كذلك فهو عند الاول **صالح لهما**

حمبعًا ولم ينتج احدهما فكان محملا وعند الثاني انه استوا الشرعي وغيره نهيًا بناء على
ان النهي لا يدل على الفساد بل هو محتمل للصحة بدليل صحة النص بها فيكون شرعيا وللفساد
كذلك ويكون لغويا ومع حسبين محملا واما الاثبات فهو واضح فيه للشرعي لما اسلفناه
وعند الثالث انه بعد حمله في النهي على الشرعي بناء على ان النهي يستلزم فساد المنهي عنه
فلا يكون المنهي عنه الا لغويا للزوم صحة الشرعي بخلاف ما اذا وقع في الاثبات فانه ظاهر
في الشرعي لما تقدم وهذا ما اراد بقوله او بعد للزوم صحته وقوله ومعي محملا او لغويا
من تتمة ما تمسك به الغزالي والامدي على طريقة اللف والنشر المرتب ورد بما ذكروه
يمنع الصلوح والاستوا او اللزوم يعني لا نسلم انه صالح لهما لما تقدم ولا انهما
مستويان في النهي او بعد الشرعي فيه للزوم صحته لان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا
بل ما تسميه الشارع به من الهيئات من غير نظر الى صحة او فساد والا لزم في قوله صلى الله
عليه واله وسلم واذا اقبلت الحيضة ودعي الصلوة ان يكون محملا بين الصلوة والدعا
او ظاهرا في الدعا وهو باطل للقطع بانه ظاهر في معناه الشرعي والاجماع منعقد على انها
غير ممنوعة عن الدعا

## فصل

في البيان والمبين ولما كان البيان بمعنى
الدلالة وعبارة عنها والدلالة موقوفة على الدليل المرشد الى المطلوب وهو العلم
او الظن الحاصل منه لا جرم كان البيان يقال اي يطلق تارة على الفعل اي فعل المبين
وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واسمائه من بان اذا ظهر او
انفصل واخرى على الدليل لكونه يحصل به التبيين وبالثانية على المدلول لكونه مسببا
متعلقا للتبيين ولاجل ذلك اختلف في تعريفه واختارت الحنفية المعنى الاول ووافقهم
ابو بكر الصيرفي من الشافعية وقال انه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح وما
اورد عليه من البيان الابتدائي ومحاربته لفظ الحيز في الموضعين مناقشة واهية
لان معنى اخراج الشيء فالحوبرة لا وقوعه بخصوصه الركيه ويجوز العود في
الموضعين الحدود اذا اشتهر المجاز وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي
والاكثر من الشافعية والمعتزلة كابي هاشم وابي علي وابي الحسين البصري وغيرهم
انه هو الدليل نظرا الى المعنى الثاني وقال ابو عبد الله البصري هو العلم عن الدليل
نظرا الى الثالث والمبين خلاف المجمل فهو ما دلالته واضحة وكما انقسم المجمل الى المفرد
والمركب فكذلك مقابله المبين قد يقع مسبوقا بالاجمال وهو ظاهر وقد يقع في
الفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه عند الجمهور خلافا للشرذمة
ومثله الرد والتقرير كترك السهو الاول بعد فعله او تقريره بتاركه فانه يكون
بيانا لكونه غير واجب وذلك كبيان الصلوة والحج فانه صلى الله عليه واله وسلم
بينهما بحديث الصحيحين صلوا كما رايتموني اصلي وحديث مسلم لتاخذوا
مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه وفي رواية النسائي بانها الناس
خذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد عامي هذا او بالجملة فبيان الصلوة

هنا سقط في المتن يظهر من مراجعة المختصر وشرحه والاصل يكذا وفي الفعل ويقع بيانا لبيان الصلوة ويحتمل ان الجمع المختص من المولف استدرك على كون الفعل مبينا في نفسه لانه بين الصلوة والحج فاذا بين غيرهما كان مبينا في نفسه وجعل ذلك مسالة اخرى وشارح المختصر جعلها مسالة اخرى

والحج بالفعل معلوم بالضرورة من دين الاسلام ولان مشاهدة الفعل ادرك كما جاء في الحديث
ليس الخبر كالمعاينة رواه احمد في مسنده باسناد صحيح والطبراني في الاوسط
والحاكم في مستدركه عن ابن عباس والطبراني في الاوسط عن انس والخطيب في
تاريخه عن ابي هريرة رفعوه وقيل له ولا يستلزم التاخير دون القول لانه اطول
لمنعهما اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما نفي الشبهة فبان زمان الفعل اطول
من زمان القول والبيان به يوجب تاخير البيان مع امكانه مما هو اقصى له وهو القول
وذلك عين جابر واما الجواب فاما لا نسلم ان زمان الفعل اطول من زمان القول
وان ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول لاستدعى زمانا اطول مما يصلي به الركعات
بكثير ولو سلم فلا نسلم استلزامه التاخير لان التاخير هو ان لا يشرع فيه عقيب الامكان
لا امتداد الفعل كمن قال لغلامه ادخل البصرة صار عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد
بذلك موخرا بل مبادرا امتثالا بالفور ولو سلم لا نسلم ان تاخير البيان مع امكانه
مما هو اقصى له عين جابر على الاطلاق انما ذلك حيث لا غرض في التاخير اما مع وجود غرض
في التاخير كسلوك اقوى البينين فيما نحن فيه فلا

## مسئلة

اذا ورد بعد المجمل
قول وفعل يصلح كل واحد منهما للبيان فهما اما متفقان كما لو طاف بعد نزول الاية الحج
طوافا واحدا او امر بطواف واحد او مختلفان كما لو فعل طوافين وامر بطواف واحد
وعلى انهما متفقان اما ان يعلم المتقدم منهما او لا ان علم فالمتقدم البيان لحصوله به
قولا واحدا وان جهل المتقدم منهما فاحدهما هو البيان عند الجمهور وهو الاول
في نفس الامر والثاني كالتاكيد لحصول المقصود دونه سواء كان راجحا او مساويا او
مرجوحا قيل الامر كذلك مع التساوي والاوجه ان يعين غير الراجح للبيان حكما
بتقدمه وتاخير الراجح والى هذا ذهب الامدي وذلك لامتناع التاكيد به اي بالمرجوح
لو قدر تاخيره لان الشيء لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة قلت ما ذكروه من امتناع
التاكيد بالمرجوح ممنوع في المؤكد المستقل كالجمل التي يذكر بعضها اثر بعض للتاكيد
فان البلاغة وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا
وتقرير مضمونها في النفس زيادة تقرير وانما يمنع ذلك في المفردات كحاتي القوم كلهم
وهما وهما مختلفان مختلف فيهما قيل المتقدم من القول والفعل هو البيان لان المجمل
اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا وجب القضاء بكونه هو البيان وهذا مذهب ابي الحسن
البصري واختاره صاحب الفصول والدواري وغيرهما من اصحابنا قالوا ويكون التاخير
فيهما ناسخا لحكم البيان المتقدم ومبينا للمجمل واورد عليه ان نسخ المبين نسخ للمبين
لكونهما كالشيء الواحد لاتحادهما ولو ثبت ذلك للزم ان يكون الثاني ناسخا
للمجمل مبينا للمراد منه وهو تهافت وان جاز ان يكون المجمل مبينا لمكان النسخ اذ لا يدل
على مبين ومجمل لمكان البيان وهو تناقض واجيب بمنع نسخ المبين نسخ المبين لجواز
ان يكون للمجمل احوال واوصاف بين بعض منها باقيه وبعض اخرى بيان ذلك ان المجمل

وقد يكون في اداء الفعل وقتا على وصف وفي اداءه وقتا اخر على وصف اخر فيكون الثاني ناسخا
للوصف الاول وكل واحد منهما مبينا للمجمل باعتبار وربما يقطع بعدم ورود البيان ان ليس
المراد بالمجمل الا ذلك وان سائر الصفات ملغاة فرفع البيان رفع للمبين ولو سلم فالنسخ خلاف
الاصل لا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة مع امكان الجمع بان يجعل المبين هو القول كما حكي
هذا كله **ان علم** المتقدم من القول والفعل **والا فالقول او الترجيح** يعني ان القائلين
بان المتقدم هو المبين اختلفوا مع جهل المتقدم فقال ابو الحسين البصري والامام المهدي
احمد بن يحيى عليه السلام في سطوره ان القول هو المبين لان الفعل لا يكون بيانا بنفسه
بل لا بد معه من قول يضامه مثل صلوا واحدوا او قرينة تدل على ذلك بخلاف القول فكان
اولى وقال السيد ابرهيم بن محمد في فصوله والسيد احمد في جوهرته انه يجب الترجيح بينهما
اذ قد صار لكل واحد منهما من الجهة والاختصاص بالمجمل ما اوجب التسوية بينهما
فلا يحكم لاحدهما بالبيان الا بطريق ترجيحه فاذا انتفى المرجح فالوقف **والمختار** ان المبين
هو **القول** سواء علم المتقدم او جهل وفاقا للجمهور **للجمع** بين الدليلين بان يحمل القول
على الندب او الخصوصية بخلاف ما اذا جعل المبين هو الفعل فان علم تقدمه صار
منسوخا بالقول كما تقدم وان جهل المتقدم لزم الغاء القول او نسخه والمصير الى ذلك
مع امكان الجمع بين الدليلين ولو من وجه باطل اذ لا يصار اليه الا لضرورة ولا
يذهب عليك انه يجب ان يكون المتاخر من القول والفعل غير متاخر عن وقت الحاجة
الى البيان لما مر من امتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة والمسئلة مفروضة فيما اذا
كان كل واحد منهما مجملا للبيان ولا احتمال فيما جاء بعد وقت الحاجة بل يتعين للنسخ
سواء كان قولا او فعلا فقولا واحدا الا عند من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة

**مسئلة ولا** يجوز **ان يتاخر البيان عن وقت الحاجة** من المكلف الى
البيان وهو قوله وقت التعبير وهو قول عامة المسلمين الا من يقول بجواز التكليف بما لا
يطاق فانه عندهم جائز غير واقع **واختلفوا في التاخير اليه** اي عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة **فقيل بالجواز مطلقا** يعني سواء كان الخطاب ظاهرا اريد به خلافه كما في
التخصيص والتقييد والنسخ والاسم الشرعي او لا كما في المجمل وسواء كان خبرا
او انشاء وهو مذهب الامام يحيى بن حمزة والمرتضى الموسوي والجمهور من الحنفية والشافعية
واختيار ابن الحاجب **وقيل بالمنع مطلقا** وهو مذهب ابي اسحق المروزي وابي بكر
الصيرفي من الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة والظاهرية واختاره الامام ابو
طالب وقال انه قول ابي علي وابي هاشم **وقيل بالمنع في غير النسخ** واما بيان النسخ فيجوز
تاخيره الى وقت الحاجة وهذا القول مروي عن ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار
ذكره ابو الحسين البصري في معتمده ولم يحك عنهم خلافه في شرح العلامة محمد
المنتهى **وقيل بالمنع في غير المجمل** وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره واما المجمل فيجوز
تاخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي

الكرخي وبعض الحنفية **وقيل كذلك في البيان الاجمالي** يعني انه يمتنع تاخير البيان الاجمالي
لغير المجمل عن وقت الخطاب مثل هذا العام مخصص وهذا الحكم سيتبع وهذا المطلق
سيقيد واما البيان التفصيلي فيجوز تاخيره وهذا مذهب ابي الحسين البصري وبعض
اصحابنا **وحاصله** ان الخطاب اما ان يكون له ظاهر او لا ان كان الثاني جاز
التاخير مطلقا وان كان الاول جاز تاخير التفصيلي ان بين بالاجمالي وقيل يجوز تاخير
بيان الامر والنهي من غير تفرقة بين الظاهر والمجمل لانهما انشاء فلا يحصل من سماعهما
دون البيان اعتقاد جهل بخلاف الاخبار لان السامع اذا اخبر بعام اعتقد شموله
فيكون خطابه بذلك اغراء في الجهل واذا اخبر بمجمل لم يفهم منه شيئا وكان
الخطاب به عبثا وليس كذلك الخطاب بالمجمل في الامر والنهي لان العزم على الامتثال
اذا بين يخرجه عن كونه عبثا واختار هذا القول بعض اصحابنا المتاخرين **احتج**
**المجيز** لتاخير البيان الى وقت الحاجة على الاطلاق بانه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع
فرع الجواز لكنه واقع كثيرا فمن ذلك انه **تاخر بيان اية الخمس** وهي قوله تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الى قوله ولذي القربى **بان السلب للقاتل**
في قوله صلى الله عليه وآله وسلم من قتل قتيلا فله سلبه قالها يوم حنين رواه البخاري
ومسلم وتاخر بيانها ايضا **بان ذوي القربى بنو هاشم** او هم وبنو المطلب على
اختلاف الروايتين دون بني امية وبني نوفل وهذا عام تاخر عنه بيانه لانه ورد
من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل ولان الاصل عدمه
واعترض بان كون السلب للقاتل غير مناف لوجوب الخمس فيه فلا يكون تخصيصا
فلا يكون بيانا واجيب بان ظاهر اللفظ يقتضي ان السلب كله للقاتل وانه لا خمس
فيه كما هو رأي البعض وان المفهوم من اسناد فعل الغنيمة الى الغانمين ان الثاني
بعد اخراج الخمس لهم جميعا لا يختص به احد منهم فجعل السلب للقاتل وحده
مخالفة للظاهر وان قلنا انه يخمس على ان تمام ما ذكره المعترض لا يضر لان تاخر
البيان الثاني كاف في المطلوب هذا في بيان **الظاهر** كما عرفت ومن ذلك قوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان مقتضى الاية عموم القطع
لليدين من المتكررين بعموم السرقة للقليل والكثير فجاءت السنة ببيان القدر
الذي يجب فيه القطع وكونه من حرز ومحل القطع وكونه من اليمين خاصة وهذه
البيانات اما جاءت بالتدريج من غير مقارنة اجمالي لانه لم ينقل والاصل عدمه
وتاخر ايضا **بيان ايتي الصلوة والزكوة في المجمل** فان قوله تعالى اقيموا الصلوة ظاهر
في مطلق الدعاء ولم يرد بانفاق ولم يقترن به البيان بل تاخر بيان افعال الصلوة واوقاتها
الى ان بين جبريل ثم بين جبريل بعد ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم بين النبي
صلى الله عليه وآله وسلم بعد ذلك لغيره من المكلفين وكذلك الزكوة فان
قوله تعالى واتوا الزكوة صريح لا يفهم منه مقدار الواجب وصفته في النقود

والمواشي وغيرها من اموال الزكوة فبين النبي صلى الله عليه واله وسلم ذلك شيا
فشيا على التدريج ولانه نزل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده في مكة وقدر الحق مجمل
ولم يبين الا حين وجبت الزكوة وذلك في المدينة وقلنا ان البيان تاخر عن المبين
اذ لم يقل اقتران له بالمبين والاصل عدمه بل وقوع ابتداء البيان عن المبين
معلوم عند الناظرين في السير المطلعين على موارد الاحكام روي عن ابن عباس
قال ان اوس بن ثابت الانصاري توفي وترك امراة يقال لها ام كجة وثلث بنات
له منها فقام ابنا عم الميت ووصياه سويد وعرفجة فاخذا ماله ولم يعطيا امراته
وبناته شيا وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغير وان كان ذكرا
وانما يورثون الرجال الكبار وكانوا يقولون لا يعطى الا من قاتل على ظهور الخيل
وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة فجاءت ام كجة الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
فقالت يا رسول الله ان اوس بن ثابت مات وترك على بنات وانا امراته وليس عندي
ما انفق عليهن وقد ترك ابوهن مالا حسنا وهما وهو عند سويد وعرفجة ولم
يعطياني ولا بناته من المال شيا فدعاهما رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقالا
يا رسول الله ولده لا يركب فرسا ولا يحمل كلا ولا ينكا عدوا فقال رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم انصرفوا حتى انظر ما يحدث الله لي فيهن فانصرفوا فانزل الله تعالى
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الاية فبعث اليهما لا تعرضا من مال
اوس شيا فان الله قد جعل لهن نصيبا ولم يبين حتى يبين فنزلت يوصيكم الله في
اولادكم فاعطى ام كجة الثمن والبنات الثلثين والباقي لابني العم ومن الادلة
على جواز تراخي البيان قوله تعالى فاذا قرانا فاتبع قراءته ثم ان علينا بيانه
لان ثم للتراخي **اجيب** المانع لتاخير البيان الى وقت الحاجة بانه يستلزم
العبث في المجمل والتلبيس في الظاهر بيان ذلك ان الخطاب بالمجمل من دون
بيان خطاب بما لا يستفاد منه شي اصلا وما هو كذلك ظاهر في كونه عبثا وان
الخطاب بالعام مثلا يستفاد منه شموله فلو اريد به بعض ما شمله دون البعض
الاخر من غير بيان للمراد لكان تلبيسا لاعتقاد المخاطب شموله وهو غير شامل
وذلك قبيح لا يجوز واجيب بمنع العبثية وان الاجمال ما يقصد لغرض صحيح ولذلك
وجه المفسرون تقديم الاجمال في قصة ام كجة وتاخير التفصيل بان الفطام عن
المالوف شديد والتدريج في الامور من اداب الحكيم وبمنع التلبيس وان العلم
بجواز التخصيص الى وقت العمل يمنع من الاقدام على اعتقاد استغراق العام عند سماعه
بل الشك يمنع من ذلك وكيف اذا ظن ورود المخصص من بعد لامارة وهي كثيرة
التخصيصات ولهذا قال بعض العلماء ان وجود عام باق على عمومه غير بين في الاحكام
واختلف القائلون بجواز تاخير البيان فمنهم من ذهب الى وقت الحاجة في جواز
تاخير بعض البيانات دون بعض وتعرف بتدريج البيان فمنهم من ذهب الى المنع

فان قلت اذا فقد الحج بالجماع فانه يكون قضاء كما قال الفقهاء مع انه واقع في
وقته وهو العمرة بالجواز انه انما يكون العمرة كله وقضاء اذا لم يحرم به احراما
صحيحا واما اذا احرم به فانه يتصور عليه ولا يجوز الخروج منه وتاخيره
الى عام اخر ويلزم من ذلك جواز وقت الاحرام فاذا افسد الحاج
فعليه بعد ذلك ويكون قضاء للفوات بخلاف من اتى به غير مستعد وقد
سلكوا هذا المسلك بعينه له في الصلوة فقالوا انه اذا احرم بالصلوة
واعتقدها اتى بها في الوقت فانه يكون قضاء ترتب عليها جميع احكام
القضاء كفوات وقت الاحرام لاجل ما قدر به من متاع الخروج بعض
على ذلك القاضي حسين وقد رد الى
كلهم وما رضي الله عليه واله الحج بعد استوى

من ذلك ذهابا الى ان تخصيص بعض العام يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما بقي
بعد الاخراج واجيب اولا بانه لا ايهام مع نصب ما يدل على جواز التاخير غايته انه
يقع مع من لا يلتفت الى الدليل ولا يقع في ذلك كما لا يقع في الخطاب بما يوجب ظن التعميم
ونحوه عند من لا يستعمل الدليل العقلي مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
يد الله فوق ايديهم وثانيا بان الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر شيء من
المخصصات مع كونه ظاهرا في التعميم يلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص واخراج
بعض ما تناوله يلفظ لا دلالة له على اثبات غير ذلك البعض ومفهومه ليس بحجة
او ليس في الدلالة كاللفظ اولى ان لا يكون موهما لمنع التخصيص ومنهم من ذهب
الى انه على تقدير الجواز لتاخير البيان الى وقت الحاجة يجوز بتدريج البيان قيل
وهو مذهب المحققين محتجين بانه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع اما الشرطية
فظاهرة واما الاستثناء فلان قوله تعالى اقتلوا المشركين اخرج منه اهل الذمة
اولا ثم العبيد ثانيا ثم المراة ثالثا وكذلك انه المواريث اخرج منها القاتل ثم الكافر
بتدريج وكذلك انه السرقة خصصت بنصاب السرقة اولا وبالحرز ثانيا وعدم
الشبهة ثالثا الى غير ذلك واحتجوا ايضا في جواز تاخير التبليغ الى وقت الحاجة فاما
القائلون بجواز تاخير البيان فيجوزونه بالاولى اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم
في تاخير البيان من المفاسد واما القائلون بالمنع فيحملون فيه والمختار عند
امامنا والجمهور جوازه ومعتمدهم القطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو
صرح به لم يمتنع ولعله اوجب عليه لمصلحة في التاخير استدل المانع بقوله تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للوجوب والجواب
انا لا نسلم ان امر يفيد الفور وما ذكرتم من عدم افادة الفائدة ضعيف لحصولها
وهي تقويه ما علم بالعقل بالنقل ولو سلم فقوله تعالى بلغ ما انزل اليك ظاهر في تبليغ
لفظ القرآن لا في كل الاحكام وههنا خلاف وهو انه هل يشترط ان يكون البيان
اقوى من المبين او مساويا او لا يشترط فالجمهور على انه لا يشترط وذهب الكرخي
الى وجوب المساواة واخرون الى اشتراط كونه اقوى وابن الحاجب الى اشتراط
كون بيان الظاهر اقوى دون بيان المجمل وينبغي ان ينظر في المعنى الذي وقع فيه
النزاع وفي كلام ابي الحسين في المعتمد والرازي في المحصول يصرح بمحل النزاع قال ابو
الحسين ان المبين اذا كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم يفصل ولهذا
لم يفصل خبر الاوساق مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء العشر والصحيح
انه يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا امارتين وان يكون المبين
معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال الرازي قال
الكرخي المبين اذا كان معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم يفصل والحق انه
يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين وان يكون المبين

قال الشيخ ابو الحسين

معلوما وبانه مظنونا كما جاز تخصيص القران بخبر الواحد والقياس هذا كلام
الامامين وبه يتبين محل النزاع وان تعجب البرماوي من ابن الحاجب حيث جرى في
المخصصات على تخصيص الاقوى بالاضعف في غالب المسائل واشترط هنا كون بيان
الظاهر اقوى غير مستغرب لانه ان اراد بالقوة القوة في الدلالة من غير نظر الى الطريق
فلا معنى للاشتراط لان الخاص من حيث هو خاص اقوى في الدلالة على محل الخصوص من
العام من حيث هو عام وهكذا الكلام في المقيد والمطلق وان اراد بها القوة
في الطريق بنا فص كلامه

## الباب الخامس في مفهومات الخطاب

اي ما تفهمه السامع من الخطاب
سواء كان مفهوما بالمعنى المصطلح او منطوقا فهو قسمان منطوق ومفهوم اما
المنطوق فهو ما افاده اللفظ من احوال مذكور فقوله ما افاده اللفظ شرك
فيه القسمان لان المفهوم مستفاد من اللفظ قطعا وبانه بقوله من احوال مذكور
لاخراج المفهوم لان افادة اللفظ فيه لاحوال لغير مذكور فيه والمراد بالاحوال
الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية والايجاب والسلب والمقدمات العقلية
والعادية وغيرها فان ذكرت الحال في اللفظ كما ذكر صاحبها فيه بان يجي في الكلام
ما يفيدها بنفسه فصريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه دل فيهما على حال مذكورة للصلوة والقطع وهي
وجوب صلوة الظهر وعليه السرقة للقطع والا بان لم تذكر الحال المستفادة من اللفظ
مذكورة فيه فغير صريح اي غير الصريح وهو المدلول عليه بالالتزام وهو ينقسم الى
دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصود المتكلم اولا والاول الحكم
الاقتضاء قسمان احدهما ان يتوقف الصدق والصحة العقلية او الشرعية عليه
ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان اذ لولا تقدير
المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرتفعا واما الصحة العقلية فنحو واسئل
القرية اذ لو لم تقدر اهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال الجماد غير معقول واما
الصحة الشرعية فكقولك اعتق عبدك عني على الف لا سيد عاقد تقدير التملك
لان عتقه عنه دون تملكه لا يصح شرعا وثانيهما ان يقترن الملفوظ الذي هو
مقصود المتكلم بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المقصود كان اقترانه بعيدا
ويفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء وسيأتي في
القياس مفصلا ان شاء الله تعالى والثاني وهو الذي لم يكن مقصود المتكلم يسمى
دلالة اشارة مثل ما روي عن حديث احداهن سطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها
فدل على ان مدة الحيض قد تكون مساوية لمدة الطهر ولا شك ان بيان ذلك
غير مقصود لكنه لزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة
تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض ولو كان زمان ترك الصلوة وهو مدة الحيض

ما لم يكن مقصودا لا يدل عليه كلام الحكيم ولا يجوز ذكر معناه الشامي ٥٥ يفيظ يتوجه جواب فلكذ قول الشرح ولا شك انه يكون ذلك ٥٥



اكثر من زمان فعل الصلوة وهو مدة الطهر لذكره ومثل قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين فانه يعلم منهما ان اقل مدة الحمل
ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الاية بل المقصود في الاول بيان حق
الوالدة وما تقاسيه من التعب والمشقة في الحمل والفصال وفي الثانية مدة
اكثر الفصال ولكن لزم منه ذلك كما ترى ومثل قوله تعالى فالان باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر فانه يعلم منه جواز اصباح الصائم جنبا وعدم افساده
للصوم ولا شك انه لم يقصد ذلك في الاية ومثل قوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فانه يدل على ان الكفار يملكون اموال
المسلمين بالاستيلاء انما سقت لبيان استحقاقهم من الغنيمة لان الله تعالى سماهم
فقراء مع اضافة الاموال اليهم والفقير من لا مال له تصل الى يده المال وان كان
ملكا له فلو كانت باقية على ملكهم لزم المجاز وهو على خلاف الاصل لا يقال
الاضافة تقتضي الملك فتعارضان فتبطل الاشارة لانه يقال قد تقرر عند علماء
العربية ان الاضافة تكفي فيها ادنى ملابسة بين المضاف والمضاف اليه فلا تسلم
اقتضاء الملك وكل واحد من الاحوال التي دل عليها لا النص والايماء والاشارة حال
للمذكور ولكنها غير مذكورة في العبارة وانما هو مدلول عليها بالالتزام فخرجت عن
المنطوق الصريح وفارقت المفهوم لانه لا يكون حالا للمذكور وانما يكون حالا
لغير المذكور كتحريم الضرب فان التحريم حال للضرب وهو غير مذكور وانما المذكور
التأفيف وكعدم وجوب الزكوة في المعلوفة فانه حال للمعلوفة وهي غير مذكورة
وانما المذكورة السائمة في نحو الغنم السائمة زكوة بيان ذلك فيما ذكر بامر الامثلة
ان المواخذة والاهل والتملك والغلبة ومساواة مدة الحيض لمدة الطهر في بعض
النساء واقل مدة الحمل وجواز الاصباح جنبا وملك الكفار لما استولوا عليه
من اموال المسلمين احوال غير مذكورة لمذكورات هي الخطاء والنسيان
والقرية والعبد والمعلوفة وبعض النساء والحمل والقائم والفقراء المهاجرون
فلا اشتباه بين غير الصريح من المنطوق وبين المفهوم كما توهم وقوله وايضا
اشارة الى ان للمنطوق قسما اخر وهو ان المنطوق ان افاد معنى لا يحتمل غيره
فنص هذا معناه الاصطلاحي فهو مقابل الظاهر وقد يطلق في مقابل الاجماع
والقياس فهو الدليل من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او نصا بالمعنى
الاول ومنه ما سيأتي في القياس من اشتراط ان لا يكون حكم الفرع منصوصا
وينقسم مسالك العلة الى الاجماع والنص والاستنباط وقد يطلق في كتب
الفروع على ما يقابل الصريح ويراد به قول صاحب المذهب اعم من ان يكون
نصا لا احتمال فيه وان يكون ظاهرا واما في اللغة فهو الرفع ومنه نص الحديث

الاعتبار الصريح صح

سيأتي كلام السعد حول الفرق بين المفهوم والمنطوق الصريح والمنطوق محل تأمل

ومنه قوله وفعن الكلام الى ايله
فان الوتيقة في نصه ك

اذا رفعه الى قائله **وان احتمل** غيره فاما ان يتساويا في استفادتهما من اللفظ
اولا **فان تساويا فمجمل** وقد تقدم **والا** يتساويا في الاستفادة فاحد المعنيين
راجح والاخر مرجوح **فان حمل اللفظ على المعنى المرجوح بما يصيره** من القرائن العقلية
او النقلية **راجحا** عند الناظر سواء كانت مرجحة له في نفس الامر كما في التاويل
الصحيح او غير مرجحة كما في الفاسد **فماول** اي فهذا القسم يسمى ماولا في الاصطلاح
واما في اللغة فهو اسم مفعول من التاويل وهو اصله الى المعنى رجع **والا** يحمل على المرجوح
**فظاهر** فالظاهر في الاصطلاح هو اللفظ السابق الى الفهم منه معنى راجح مع احتماله
لمعنى مرجوح لم يحمل عليه وهو في اللغة بمعنى الواضح يقال ظهر الشيء ظهورا اذا وضح
بعد خفائه ومنه قيل ظهر لي راي اذا علمت ما لم تكن علمته وظهر الحمل اذا استبن
ويقال ظهرت عليه اي اطلعت وظهرت على الحائط علوته ومنه ظهر على عدوه اذا علبه
ثم ان دلالة الظاهر بالمعنى المصطلح قد تكون بالوضع الاصلي كالاسد للحيوان
المفترس وقد تكون بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر اذا غلب فيه بعد
ان كان في الاصل للمكان المطمئن وقد تكون بعرف الشرع كالصلوة لذات
الاركان والاركان بعد ان كان في الاصل للدعاء في الكلام فما اذا اقترن اللفظ
بقرينة تكون بها اظهر في المعنى المجازي منه في المعنى الحقيقي وكلام الامدي وغيره
مصرح بانه من قسم الماول لا من قسم الظاهر وهذا هو الظاهر من عبارة هذا
الكتاب وكلام ابن الحاجب في مختصره محتمل وجعل سعد الدين التفتازاني
دخول المجاز في قسم الظاهر اوفق الاحتمالين من كلامه **والماول** اقسام
فمنها قسم **قريب** تاويله **يكفيه** في الترجيح **ادنى مرجح** ومنها قسم **بعيد يحتاج**
في قربه وقبوله **الى المرجح الاقوى** ومنها قسم متوسط **بينهما** فيحتاج الى مرجح
متوسط بين المرجحين ومنها قسم **متعذر** لا يحتمله اللفظ **فيرد** ويحكم ببطلانه
ولا يكون مقبولا **وامثلتها** اي هذه الاقسام الاربعة **في المطولات** من كتب
الاصول وقد عد من القريب تاويل الايات والاحاديث التي يخالف ظاهرها
البديهة ويوهم التشبيه فان الدليل العقلي والشرعي قائم على عدم ارادة
ظاهرها البديهة بل اتفاق السلف والخلف على منع حملها على الظاهر وهو في ادلة
الاحكام الفرعية كثير جدا كتاويل لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
بامر الايجاب لان مطلق الامر قد ورد في قوله استاكوا هذا عند من يقول
ان الامر حقيقة في الندب او للقدر المشترك بينهما واما عند من يقول بانه
للوجوب فيكون التاويل القريب في قوله استاكوا حيث حمل على امر الندب
وهو خلاف الظاهر بدليل لامرتهم بالسواك ومنه تخصيص اعم الربا في البيع
بمخالفة الجنس لحديث عبادة بن الصامت الذهب بالذهب والفضة
بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء



بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد رواه احمد ومسلم وابو
داود وابن ماجه وعد من البعيد تاويل اصحابنا والحنفية حديث ابن غيلان اسلم وتحته عشر
نسوة فقال له رسول الله صلى الله عليه واله وسلم امسك اربعا وفارق سائرهن رواه الشافعي
عن البيهقي عن معمر عن الزهري عن سالم عن ابيه وابن حبان والترمذي وابن ماجه كلهم من طريق
معمر قال البزار وحده معمر بالبصرة واسنده بالمن فارسله وقال الترمذي قال البخاري هذا
الحديث غير محفوظ والمحفوظ ما رواه شعيب عن الزهري قال وحدثت عن محمد بن سويد
الثقفي ان غيلان اسلم الحديث واما حديث الزهري عن سالم عن ابيه فانما هو ان رجلا
من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر لتراجعن نساءك او لارجمنك وحكم مسلم على معمر بالوهم فيه
وقال ابن عبد البر طرقه كلها معلولة بان المراد بالاربع الاوائل ان تزوجهن مرتبا او بان المراد
بالامساك ابتداء النكاح ان جمعهن عقد ووجه بعده ان غيلان كان مجددا الاسلام لا يعرف شيئا
من الاحكام فخطاب مثله بغير ظاهره مثل هذا بعيد مع انه لم ينقل تجديد لامه ولا من عشرة
مع عشرة اسلام الكفار المتزوجين ومثل تاويل قوله صلى الله عليه واله وسلم لفيروز الديلمي
وقد اسلم عن اختين اختر ايتهما شئت عند الترمذي وطلق ايتهما شئت عند ابي داود
وفي اسناده ابو وهب الجيشاني قال البخاري وفي اسناده نظر مثل ما تقدم مع زيادة الدلالة
على ان الترتيب غير معتبر بقوله ايتهما شئت **قلنا** لم يثبت اصحابنا والحنفية الحكم
بهذا الجمل واما لهم ادلة مشهورة في الفروع وهذا الحديثان ضعيفان من اصلهما كما
اشرنا اليه فتاويلهما انما هو لو اوفقه الادلة الصحيحة على تقدير صحتهما ولهذا قال الدواري
ان الدلالة الدالة على بطلان تلك العقود المانعة من استباحة الفروج الا بعقد شرعي تجعل
هذا التاويل قريبا مع انه لا بعد في ان يراد بالاربع الاوائل ووقع الاطلاق اذ لا على ما
علم من ضرورة الدين من بطلان نكاح الخامسة فصاعدا خصوصا مع ما روي ان اسلامه
كان بعد غزوة الطائف وانه حين تقررت قواعد الاسلام وهكذا الكلام في خبر فيروز
واما التاويل بابتداء النكاح فلا شك في بعده كما ان جمع نساء كثيرة في عقد واحد بعيد
في العادة واما العموم المستفاد من ايتهما شئت فظاهر عدم التعرض لاعتبار الترتيب لا
التعرض لعدم اعتباره ولما ذكرناه عد بعض اصحابنا تاويل هذين الحديثين من المتوسط
بين القريب والبعيد وعد من البعيد تاويل اصحابنا والحنفية حديث من لم يجمع الصيام
من الليل فلا صيام له رواه الاربعة وهذا لفظ ابي داود والترمذي وللنسائي في رواية من
لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له قال ابن حجر اختلف الائمة في رفعه ووقفه فقال ابن ابي
حاتم عن ابيه لا ادري ايهما اصح لكن الوقف اشبه وقال ابو داود لا يصح رفعه وقال الترمذي
الموقوف اصح ويقال في العلل عن البخاري انه قال هو خطا وهو حديث فيه اضطراب والصحيح
عن ابن عمر موقوف وقال النسائي الصواب عندي انه موقوف ولم يصح رفعه وقال احمد
ما له عندي ذلك الاسناد وقال الحاكم في الاربعين صحيح على شرط الشيخين وفي المستدرك

صحيح على شرط البخاري وقال البيهقي رواته ثقات الا انه روي موقوفا وقال الخطابي اسنده
عبد الله بن ابي بكر والزيادة من الثقة مقبولة بتخصيصه بالقضاء والنذر المطلق والكفارات
دون صوم رمضان والنذر المعين فيصح بنية من النهار مع ان ظاهره العموم لكل صائم
ووجه بعده الحمل على النادر حتى صار كالمعدوم **قلنا** كما لا يعد في تاويله باخراج صوم
النفل بالاتفاق للاحاديث الصحيحة كذلك لا يعد في تاويله باخراج صوم شهر رمضان
والنذر المعين بالادلة الدالة على صحة صيامهما بنية من النهار جمعا بين الادلة قالوا
فليحمل على اقرب تاويل كما في الفصلة **قلنا** في ذلك التاويل ايضا الحقيقة وهي نفي ذات الصوم
الشرعي والعموم في بعض الاصناف وفيما ذكرتموه من التاويل ايضا العموم فقط دون حقيقة
النفي وكان ذلك اقرب المجازين مع ان التخصيص اغلب وكان الحمل عليه اولى وعد من
البعيد ايضا تاويل الحنفية لحديث عائشة اما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل هكذا في رواية ابي داود الطيالسي وفي رواية الشافعي واحمد
وابي داود والترمذي وابن ماجه فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وكلهم
من طريق ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عنها وقد تكلم فيه
من جهة ان ابن جريج قال لم لقيت الزهري فسالته عنه فانكره وقد اعلت هذه الحكاية عن
ابن جريج واجيب عنها على تقدير صحتها بانه لا يلزم من نسيان الزهري له ان يكون سليمن بن موسى
وهم فيه بانه لا يخلو اما ان يكون المراد بانها امراة الصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة
ويكون المراد بالبطلان الاول اليه عند اعتراض الولي عليه مطلقا واما ان يكون المراد
بانها امراة المكلفة ويكون المراد بالبطلان الاول اليه لعدم الكفاءة والغبن الفاحش
في المهر في الحرائر المكلفات لان النكاح للرقيقة موقوف على اجازة المولى ولغير المكلفة
على اجازة الولي لكونه مترددا بين النفع والضرر كالبيع والمكلفة مالكة نفسها وكان كبيع
سلعة واعتراض الولي لدفع نقيصة نقصان الكفاءة او المهر فان الشهوة مع قصور النظر
للحديث ولا يهتمن سريعات الاعتراض سيئات الاختيار مطلقا بخلاف السلعة ووجه بعده
ابطال النعم المستفاد من مقام تمهيد قاعدة وهي منع المراة من نهوضها بنفسها عما لا يليق
بمحاسن العادات مع التصريح بادائه المؤكدة ثم التكرير الدافع لاحتمال السهو والتجوز
والحمل على الصورة النادرة المشبهة لقول السيد لعبده انما امراة لنفسها فانكحها ثم تقول
اردت المكاتبة ان رضي مولاها ويمكن ان يجاب بان هذا التاويل لم يبطل النعم لان
عقد غير المكلفة والرقيقة عندهم موقوف على اجازة الاولياء والموالي كعقد الحرة المكلفة
ووجه التاويل الى قوله فنكاحها باطل باطل باطل بالاول الى البطلان اما مطلقا او في بعض
الاحوال كما بينا ولا بعد فيه والتعبير عنه بالبطلان وتكريره ثلاث للتحضيض على احتساب
ما لا يترتب عليه الثمرة في اغلب الاحوال مع ما يودي اليه غالبا من الخصومات على ان قوله
تعالى اذن ولها نهم صحة عقدها مع الاذن اما للعمل بالمفهوم واما لكونه ساكتا عنه مع الاذن

بل ورد في المجرد خلاف
ابي عمر واجاز ان يزيد
وانه هو والمبدد ذكر

يصح بحكم الاصل فيكون اذنه اللاحق كاذنه السابق فيقرب التاويل ولو سلم بعد
تاويله بالاول اليه فيقول بالاصمار اي باطل عند اعتراض الولي او عند القصة فقد روي
عن ابي حنيفة انه لا يعقد وعد من البعيد ايضا تاويل الشافعية لحديث الحسن عن سمرة
مرفوعا من ملك ذا رحم محرم فهو حر رواه احمد والاربعة قال ابو داود والترمذي لم
يروه الا حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن ورواه سعيد عن قتادة عن الحسن مرسلا
ورواه ابن ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من طريق ضمرة عن الثوري عن عبد الله
بن دينار عن ابن عمر قال بعض الحفاظ وهم فيه ضمرة والمحفوظ بهذا الاسناد حديث يحيى بن
عن بيع الولاء وعن هبته ورد الحاكم هذا بانه روي من طريق ضمرة الحديثان بالاسناد
الواحد وصححه ابن حزم وعبد الحق وابن القطان وقال الترمذي العمل عليه عند اهل
العلم بالتخصيص لعمومه بالاصول والفروع للقاعدة المقررة وهو انه لا عموم مع دون اعتاق
وخولفت هذه القاعدة في الاصول لحديث مسلم لا يجزي ولد والدا الا ان يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه اي بالشراء من غير جاجة الى صيغة الاعتاق وفي الفروع لقوله تعالى وقالوا اتخذ
الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون دل ذلك على ان العبودية منافية للولدية فلا
يصح ان يكون الولد عبدا او وجه بعده طهورية في كل ذي رحم محرم مع الاتفاق الى وجه
عليه العتق الموجود في الاباء والابناء وغيرهم فحمله مع ذلك على صورة نادرة مراعاة لقاعدة
لا يوافقون عليها في غاية البعد واما البعد فموجود في تاويلات اهل البدع اتباع الاهوى
كتاويل الباطنية وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي بابي بكر وعمر وعثمان وتاويل الخوارج
للجبر ان في قوله تعالى كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران له اصحاب يدعونه
الى الهدى يعني ابن ابي طالب عليه السلام وان المراد بالاصحاب هم الاعتزال وتاويل المتصوفة
للست في قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين بالقلب
وبكة بالصدر فجعلوه بيتا لله وكان مباركا على الانسان وهدى يهتدي به فان النور الالهي
اذا وقع في القلب انفسح له واتسع ولا يسمع ويبصر ويعقل وينطق وينطس ويمشي ويتحرك
ويسكن الا به وجعلهم مقام ابرهيم عبارة عن الخلة التي توصل الخليل الى خليله فمن وصل الى
ذلك المقام امن من نار الطبيعة وعذاب الحجاب وهذا اطرف من تاويلهم الباطل وقد تاولوا
القران من اوله الى اخره على هذا الاسلوب وزعموا انه المراد وعطلوه عن الشرائع والاحكام
**ومنهم من خصه بالصريح** يعني ان من العلماء كالعراقي والسخاوي وغيرهما من خص المنطوق
بالصريح المتقدم ذكره **فهو ما افاده اللفظ بما وضع له** وضعا شخصيا او نوعيا فدخل الحقائق
والمجازات سواء كانت شرعية او عرفية او لغوية وخرج عنه دلالة الاقتضاء والنسبة والاشارة
لعدم الوضع فيها وقد وقع بين الاصفهاني والقونوي مباحثة طويلة في الترجيح بين القولين عضد
فيها الاصفهاني قول ابن الحاجب وموافقيه وانتصر له ورجحه البرماوي وعليه المتاخرون
من اصحابنا وغيرهم **والمفهوم بخلافه** يعني بخلاف المنطوق على الراجح فهو على الاولى افادة اللفظ

من احوال الامر عن مذكور وعلى الثاني ما افاده اللفظ ما لم يوضع له سواء كان حالا لمذكور
او لغير مذكور فيكون دلالة الاقتضاء والايماء والاشارة داخلة في المفهوم وهذا مذهب
الغزالي والسخاوي وغيرهما والآمدي جعل ذلك واسطة بين المنطوق والمفهوم وعلى الثاني
من معنى المفهوم يلزم عن مفرد عقلا او شرعا يعني ان المفهوم بالمعنى الثاني قد يكون
لازما للمفرد والمقتضي للزومه اما العقل مثل اترك فانه امر يستلزم من جهة العقل الامر
بتحصيل القوس والسهم لاستحالة الرمي من دونهما واما الشرع مثل اعتق عبدك عني فانه
يستلزم من جهة الشرع تملكه لان عتقه عنه بدون تملكه اياه لا يصح شرعا ويلزم عليهما
يعني على المعنيين جميعا عن مركب اما مفهوم موافق يعني ان حكم غير المذكور يكون
موافقا لحكم المذكور نفيا واثباتا كفحوى الخطاب وهو ما كان الحكم في غير المذكور
اولى منه في المذكور كالجزاء باكثر من مثقال الذرة فانه اشد مناسبة من الجزاء بمثقالها
المذكور في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكالضرب
فانه اشد مناسبة للتحريم من التأفيف المذكور في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وما دون
القنطار اشد مناسبة للتأدية من القنطار المذكور في قوله تعالى ومن اهل الكتاب من
ان تأمنه بقنطار يؤده اليك وما فوق الدينار اشد مناسبة لعدم التأدية من الدينار
المذكور في قوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك ولحنه اي لحن الخطاب
وهو ما كان حكم غير المذكور مساويا للحكم المذكور كتحريم احراق مال اليتيم فانه مساو
لتحريم الاكل المستفاد من الوعيد عليه في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
لاستوائهما في الاتلاف والفحوى واللحن معناهما في اللغة معنى الخطاب قال الجوهري فحوى
القول معناه ولحنه وقال في قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي في فحواه ومعناه والمراد
به المعنى الخفي كما قال ابو زيد نقول لحنت له بالقبح لحنا اذا قلت له قولا يفهمه عنك
ويخفى على غيره ويقال عرفت ذلك في فحوى الكلام كلامه يمد ويقصر ويقال فحا كلامه الى كذا
يفحو فحوا اذا ذهب به اليه وما ذكر من تسميته الاولى بفحوى الخطاب والمساوي بلحن الخطاب
مذهب كثير من العلماء وكثير منهم يسمون كل واحد من القسمين بكل واحد من الاسمين
ومنهم من يسمي الاولى بهما دون المساوي وهو القائل بان المساوي ليس من مفهوم الموافقة
وهذا خلاف في الاصطلاح ولا مشاحة فيه ولما لم يمكن معرفة كون الحكم في المسكوت عنه
اشد مناسبة منه في المذكور او مساويا الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم
كالاكرام في منع التأفيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء بالمثقال والامانة في اداء القنطار
وعدمها في عدم اداء الدينار والاتلاف في تحريم اكل مال اليتيم اختلف في وجه الدلالة
على الحكم في المسكوت عنه فقيل ان ذلك من جهة القياس لتوقفه على معرفة الجامع كما
بيناه وهو المسمى بالقياس الجلي كما يجيء ان شاء الله تعالى واختاره صاحب الفصول من اصحابنا
وعزاه الى الجمهور وسواء الاولى والمساوي فلا يكون من باب المفهوم وقيل انه من باب



المفهوم لا من باب القياس وهذا هو المشهور ونقله الرافعي وغيره عن الاكثرين وقيل
ان الاولى من باب المفهوم والمساوي من القياس وهو مذهب ابن الحاجب ومن وافقه
والاظهر ان مستند الحكم في المسكوت هو فحوى الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية
للقطع بان العرب انما يريدون بمثل هذه العبارات المبالغة في التأكيد للحكم في موضع
السكوت حتى كأنها موضوعة لما يوضع النوعي للمبالغة المذكورة ولذلك كانت افصح من
التصريح بحكم غير المذكور الا ترى انهم اذا قصدوا المبالغة في كون احد الفرسين سابقا على
الاخر قالوا هذا لا يلحق غبار ذلك وانه ابلغ من قولهم ذاك سابق على هذا وهكذا اذا
قال قائل لا تعطه مثقال ذرة كان ابلغ من فهم المنع مما فوق المثقال من التصريح به قطعا
وليس ذلك من القياس الذي جعله الشارع حجة لانه يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار
الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي وهذا ظاهر في الاولى واما المساوي فيحتمل الامرين
ويمكن ترجيح المفهوم بان قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين انه
لا يراد منه خصوص وجوب ثبات العشرين للمائتين بل المراد منه تعميم وجوب ثبات الواحد
للعشرة سواء كان في هذا العدد او اقل او اكثر وانه مفارق قول القائل حرمت الخمر
لاسكارها وقد اختلف في هذا الخلاف فقال الجويني في البرهان انه لفظي وقال غيره انه
معنوي لان من فوائده انا اذا قلنا ليس قياسا جاز النسخ به والا فلا يجوز عند من يمنع النسخ به
على الاطلاق و مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وهو اذا كان التعليل بالمعنى قطعيا كالاية
المذكورة وقد يكون ظنيا اذا كان التعليل بالمعنى كذلك كقول الشافعي رضي الله عنه اذا كان
قتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد اولى واذا كانت اليمين المعقودة توجب الكفارة فالغموس
اولى وانما كان ظنيا لجواز ان لا يكون المعنى في قتل الخطأ او اليمين غير الغموس الرجحان الذي
هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي والكفارة انما شرعت كفارة لتعظيمها
للمكفر وستره والعمد والغموس عظيمان لا يستر عقابهما ثواب الكفارة واما مفهوم مخالف
وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا او نفيا ويسمى دليل الخطاب
اما لان دلالته من جنس دلالات الخطاب او لان الخطاب دال عليه او لمخالفة منطوق اللفظ
ويسمى مفهوم المخالفة وهو ظاهر الوجه ومنه مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد
اما مفهوم الصفة والمراد بها لفظ مقيد لاخر غير منفصل عنه ليس بشرط ولا استثنى ولا غاية
ولا عدد لا النعت فقط فيدخل فيها العلة والظرف والحال كقوله صلى الله عليه وآله وسلم
في كل ابل سائمة في كل اربعين ابنة لبون وفي كتاب ابي بكر لانس بن مالك حين وجهه الى البحرين
حكاية عن فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت
اربعين ففيها شاة والسائمة صفة تدل على نفي الزكوة في المعلوفة واما مفهوم الشرط والمراد به
ما علق من الحكم على شيء باداة شرط كإن واذا ونحوهما وهو المسمى بالشرط اللغوي وليس المراد
الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع السابق بيانهما في خطاب الوضع كقوله تعالى وان كن

اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل بمفهومه على انهن ان لم يكن اولات حمل لم يجب الانفاق عليهن
ولهذا ذهب الشافعي الى ان المبتوتة لا نفقة لها ان لم يكن حاملا واما اصحابنا والحنفية فيقولون ان
فائدة الشرط ان مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان ان النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدة الحائل فنفى ذلك
الوهم ومن شرط العمل بمفهوم المخالفة ان لا يظهر له فائدة سوى التخصيص واما مفهوم الغاية وهو ما
يفهم منه اذا نكحت زوجا اخر حلت له بشرطه واما مفهوم العدد والمراد به ما يستفاد من تعليق
الحكم بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اي لا اكثر من ذلك وكقوله صلى الله
عليه وآله وسلم في اربعين شاة شاة لا في اقل من ذلك واما العمل بمفهوم المخالفة عند معتبريه حيث
لا فائدة للتقييد بشيء من الصفة والشرط والغاية والعدد وغيرها سوى التخصيص للمذكور بالحكم
اما اذا ظهر له فائدة غير التخصيص للمنطوق بالحكم ونفي الحكم عما عداه بطرف الاحتمال الى المفهوم
فيصير الكلام مجملا فيه ولا نص فيه بموافقة ولا مخالفة مثل ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم
من المنطوق او مساويا له فيه فانه قد يسعى بظهور الاولوية والمساواة عن ذكره كقوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لان تحريم قتل الاولاد حال الامان الفقر اولى منه حال خوفه ومثل
ان يكون المذكور غالبا في العادة فيذكر لذلك لا للتخصيص نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
لما كان الغالب كون الربائب في الحجور وانه من شانهن خص هذا الوصف بالذكر لغلبة حضوره
في الذهن لا للتقييد ومثل ان يكون المذكور موافقا للواقع فلا يوخذ للوصف مفهوم مثل
قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان الاكراه لا يتاتى الا مع ارادة التحصن
فان اطلق بل كان من عادتي
فان امر الطبيعة الموافقة للبغاء لا تسمى مكرها ولا امرة اكراها وقد روي ان هذه الاية نزلت في
معاذة ومسيكة جاريتي عبد الله بن ابي كانتا مسلمتين وكان يكرههما على البغاء لضربة يأخذها
منهما فان قيل يجوز ان يكون كارهة للامرين التحصن والبغاء قلنا اذا امر بتعيين
الوقوع فاشبه الجمال ومثل ان يكون جوابا لسؤال سائل عن المذكور او حادثة خاصة بالمذكور
مثل ان يسال هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان ذلك
لمن له السائمة دون المعلوفة والاطلاع على ذلك من فوائد معرفة اسباب النزول وسيرة الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم ومثل ان يكون الحكم في المسكوت معلوما للمخاطب وفي المذكور
مجهولا كما لو قيل الصلوة المسنونة فرضها كذا وكذا اولا يقال مفهومه ان المفروضة
ليست كذلك لان ذلك معلوم ومثل ان يكون ذكر القيد لكونه معهودا ويكون ذكره للتعريف
الذي يحتاج اليه في التعريف فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ومثل ان يقصد بذكره زيادة الايضاح
على المسكوت كقوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا ولا توخذ منه مع القيد ومثل ان يخرج مخرج
التعميم والتاكيد كحديث لا يحل لامرئ يومن بالله واليوم الاخر ان يحد على ميت فوق ثلاث
يوحد منه الجمل لمن لا يومن بالله واليوم الاخر وقد يكون ذكره غير ذلك لا لحاجة الى التطويل بها
بعد تقرير الضابط ومنها هي الصفة للتوضيح وان جازت محتملة للتخصيص والتوضيح حا الاجمال
في المفهوم كما في قوله عليه الصلاة والسلام لما استعار من صفوان بن امية ادرعا فقال اغصبا

يا محمد بل عارية مضمونة محتمل الاصلح ان العارية شانها ذلك ويكون حكما للعارية مطلقا
كما ذهب اليه الشافعية ويحتمل التخصيص اي مشروطة فيها الضمان ولا يكون العارية
مضمونة حتى يشترط فيها ذلك كما ذهب اليه اصحابنا والحنفية ومنها وهي من الفوائد
المختصة بالعدد ان يقصد به التكثير كالالف والسبعين ونحوهما مما يستعمل في لغة العرب
للمبالغة ولهذا قالوا ان قولهم اسماء العدد نصوص مخصوص بما اذا لم يقم قرينة على ارادة
المبالغة نحو حسبك الف مرة ولم احذرك وبه يعلم ضعف الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وآله
وسلم لما نزل ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ساريد على السبعين
لانه محمول على انه عليه الصلاة والسلام اراد اظهار الرحمة والرافة بامته والدعاء لهم
الى ترحم بعضهم لبعض لا انه منه مخالفة الزائد للمذكور كيف وقد قال فلن يغفر الله
لهم واردفه بقوله ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله فليس المقصود بهذا العدد تحديد
المنع وانما هو كقول القائل لمن يسأله مسامحته لو سألتني بها سبعين مرة لم اقضها ولهذا
بين العلة التي لاجلها لا يغفر لهم استغفار الرسول وهي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى
قائم مع الزيادة على السبعين وقد جاء في الرواية ما يدل على انه صلى الله عليه وآله وسلم
فهم هذا المعنى فانه عند البخاري في باب المغازي بلفظ لو اعلم اني ان زدت على السبعين يغفر
له لزدت عليها واعلم ان مفهوم المخالفة مختلف فيه على اقوال كثيرة واما مفهوم الصفة
فهو حجة معمول بها عند اكثر اصحابنا والشافعي ومالك واحمد وابو عبيدة معمر بن المثنى
حكاه عنه ابو بكر الباقلاني في التقريب والجويني وغيرهما وابو عبد القاسم بن سلام
رواه عنه الامدي وابن الحاجب وابن السمعاني وهو مروي عن الجويني والمروزي والاصطخري
والمروزي وابن خيران والجبور والصيرفي والاشعري واحتج اصحابنا بمفهوم قوله تعالى
ومن فتياتكم المؤمنات اي مثل ما فتياتكم من التعميم على ان الاحرار على الخاطئ قال الامير الحسين
ولا اعلم قائلا من اهلنا بخلافه يدل على ان مفهوم الصفة معمول به عندهم اذ لم يفرقوا بين
الحال وغيرها من انواع الصفة في هذا الباب احد من العلماء ولهذا قال الفقهاء في
الثمرات ان سئل هذا السائل قوله عليه الصلوة والسلام في سائمة الغنم زكوة ولا يقال انهم
انما نفوا وجوب الجزاء على الخاطئ رجوعا الى الاصل لانه يصير العمل بالقياس على محظورات الاحرام
وضمان الاموال فلولا العمل بالمفهوم لوجب القول بالوجوب عملا بالقياس ونفي تحسينه بعض
اصحابنا كالامام يحيى رحمه والامام احمد بن يحيى عليهما السلام والحنفية وبعض من الشافعية
والمالكية واختاره الغزالي والامدي واختلف كلام الرازي فاختار في المعالم الاول وفي
المحصول والمنتخب الثاني ومنهم من قال بمفهوم الوصف المتتابع مثل اكرم الرجل الطويل
الانف دون غيره لان الاعتبار بتابعة الاوصاف يفيد تاكيد الحكم فيما عداها بخلافه
وتضعيف احتمال افادتها لغير ذلك وروي عن ابي عبد الله البصري انه حجة في ثلاث صور
احدها ان يكون الخطاب ورد للبيان نحو في سائمة الغنم زكوة المبين لانه الزكوة

ثانيها ان يكون لابتداء التعليم كحديث اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة فالقول ما قاله البائع
عدم التحالف مع عدم قيام السلعة ثالثها ان يكون ما بعد الصفة داخلا تحتها كالحكم
بالشاهد ين لان المفهوم وهو الشاهد الواحد داخل تحت لفظ الشاهدين ولو لم يكن
الحكم في الواحد مخالفا لما كان لذكر الاثنين فائدة وللمنصور بالله عبد الله بن حمزة
عليه السلام تفصيل اخر يقرب من هذا او قال الجويني انه حجة فيما اذا كان الوصف مناسبا
نحو في الغنم السائمة زكوة لما في حمله مؤنة السوم من المناسبة للمواساة بالزكوة بخلاف نحو
في الغنم العفر الزكوة لكونها احسن في معنى اللقب وهذه الاقوال مبنية على ظهور انتفاء
ما بعد التخصيص من قوة ابد القيد بالصفة فيما ذكروه وظهورها فيها لا ينفي ظهورها في غيرها
واعلم ان هذا الخلاف في الصفة مشروط بعدم البعض ان يكون هناك اسم يجري عليه
الصفة متقدم او متاخر اما لو ذكر الاسم المشتق وحده نحو في السائمة الزكوة فلا مفهوم له
لاختلال الكلام بدونه كاللقب والاكثرون لا يشترطون ذلك لدلالة على السوم الزائد على
الذات بخلاف اللقب وعند اخرين ان يكون الصفة مما تظهر الحاجة وتزول اما اذا كانت ملازمة
للجنس كالطعم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام فهو قريب من التخصيص
بالاسم والاكثرون على خلاف ذلك ويفترقون على الضابط المذكور واما مفهوم الشرط
فقال به القائلون بمفهوم الصفة وبعض المانعين لها كالمنصور بالله عبد الله بن حمزة وحكاه
عن شيخه وكالسيد ابي الحسن الكرخي وابي الحسن البصري والفقيه يحيى بن حسن القرشي والجويني
والامام الرازي وابن سريج وابن الصباغ وغيرهم وقال به الامام المهدي احمد بن يحيى بعد
البحث عن ادلة الخلاف لا قبله لحجة ان يكون لهذا الشرط شرط اخر يخلفه فيه فيكون
موافقا واختاره السيد ابو طالب في المجزي واما الامام يحيى بن حمزة والقاضيان عبد الجبار
والباقلاني وابو علي وابو هاشم والغزالي والامدي فعلى المنع فيه كمفهوم الصفة وهو رواية
عن ابي عبد الله البصري وقد روي عنه القول فيه واما مفهوم الغاية فقال به القائلون
بمفهوم الشرط وبعض المانعين له كالسيد ابي طالب والامامين والقاضيين والغزالي
والسبع الحسن وحفيده وحكاه الامام المهدي والسيد ابرهيم والسبع الحسن والقاضي
عبد الله الدواري عن الجمهور وقد ذهب بعض العلماء الى ان دلالتها على انتفاء حكم ما قبلها
عن ما بعدها من قبيل المنطوق وحكي عن ابي رشيد المنع وفاقا للحنفية كما تقدم واما
مفهوم العدد فقال القاضي عبد الله الدواري لا اعلم خلافا في مفهومه الا مع من نفى المفهوم
جملة وهو قول ابي حنيفة فجعله اقوى من مفهوم الغاية وهذا منه عجب وانه حكي عن مذهب
صاحب الجوهرة ما يدل على ان مفهوم الغاية اقوى من مفهوم العدد لانه يعمل بمفهوم الغاية
مطلقا وبمفهوم العدد اذا كان بيانا لمجمل كالصفة والشرط وفيما عداه موضع اجتهاد
ثم ان الامام الرازي والعلامة القرشي وغيرهما عملوا بمفهوم الشرط دون مفهوم العدد
والقاضي السفاوي عمل بمفهوم الصفة دونه ولذلك جعل القاضي عبد الوهاب ابن السبكي

الشيخ الحسن الصباغ

تردد العقد في امر الغاية والمباح لامر الناس بالجهاد في عصر الامام صلاح الدين



الصفة سواء كانت مناسبة او غير مناسبة اقوى من العدد واما النووي فقال ان
مفهوم العدد باطل عند الاصوليين والذي يترجح ان مفهوم العدد في مرتبة مفهوم الصفة
وهو اي المفهوم المذكور الذي هو مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد المختار انه معمول
به بالشرط المذكور والا انتفت فائدة الذكر ولما قال به ائمة اللغة هاتان حجتان على
وجوب العمل بهذه المفاهيم الاربعة حملة تقريرا الاولى ان يقال لو لم يدل التخصيص مجرد النطق بالذكر
على المخالفة لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة والتالي باطل وكذا المقدم اما الشرطية فلان
المفروض عدم فائدة غير التخصيص واما الاستثنائية فلانه لا يستقيم ان يثبت تخصيص من احاد
البلغاء لغير فائدة فكلام الله ورسوله احق واعترض بان حاصل ما ذكرتم اثبات لوضع
التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لان الوضع انما يثبت
بالنقل واجيب بانا لا نسلم ان دلالة التخصيص على مخالفة المسكوت للمذكور بالوضع لم لا يكون
بالعقل كما قال به البعض او بان العرف العام يقتضيه ويفهمه كما ذهب اليه الرازي في
المعالم سلمناه فلا نسلم انه اثبات الوضع بالفائدة بل بسبب طريق الاستقراء عهم ان كل ما ظن انه
لا فائدة للفظ سواه تعينت لان يكون مرادة وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية
وكان اثباته بالاسفل لا بالفائدة وانه بعد الظهور فيه فيكفي به سلمناه لكن لا نسلم بطلانه
لانا اثبتنا جميعا دلالة البيسه بقادياعن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع واثبات دلالة
المفهوم حذرا عن لزوم السفاهة فائدة الذكر اولى اذ لا شك احد في ان البعد اخف محذورا من
عدم الفائدة وهذا الجواب الاخير يناسب من يجعل دلالته من جهة الشرع لا عبرا عرض
ثانيا بالنقض الاجمالي بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون مفهوم اللقب كذلك اذ يجري
فيه مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت فيه نفي الحكم بما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر ولا يعتبر
بينا وبينكم على انه غير معتبر واجيب بان اللقب لو اسقط اختل الكلام وذكره لغو لاختلال
وهو اعظم فائدة فلم يصدق انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا فانتفت دلالته على
المفهوم اعترض ثالثا بمنع الملازمة يعني انه لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة بل فائدته
اما بقوة دلالته على المذكور لدلالة توهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال في الغنم زكوة
جاز ان يكون المراد المعلوفة تخصيصا فلما ذكر السائمة زال الوهم واما ثواب الاجتهاد
بالقياس وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع ولا يخلو صورة عن فائدة مما
ذكرناه واجيب بان الخلو عن الفائدة متحقق في بعض الصور فانكاره مكابرة وما
ذكرتموه من الفائدة وكذا غيره ليس بلازم فيجوز عدم الفائدة بحكم الاصل بل عدم
ظهورها بحكم الوجدان وهو كاف في المطلوب لان شرط المفهوم ان لا يظهر غيره
من الفوائد لا عدم غيره في نفس الامر ثم ان العموم والقياس اما ان يكونا على تقدير
الاولوية او المساواة وقد شرط عدمهما وتقرير الثانية ان يقال لو لم يكن التعليق
بالصفة الا لغة على نفي الحكم فيما عداها لما فهم منه اهل اللغة ذلك والتالي باطل

دالا

فالمقدم مثله اما الاولى فظاهرة لاستعماله فيهم اللغوى من اللفظ ما لا دلالة له عليه واما
الثانية فلان ابا عبيدة معمر بن المثنى وابا عبيد القاسم بن سلام وهما من ائمة اللغة والعلم
والاول يسمى الثانى فهما دلك وفالا فى قوله صلى الله عليه واله وسلم لى الواجد يحل عرضه
وعقوبته رواه احمد وابو داود والنسائى وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث وشريد
ابى ذئيلة عن محمد بن ميمون عن ابن مشيكة ومنهم من يقول محمد بن عبد الله بن ميمون بن عبد الله
بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن ابيه وهذا اسناد جيد انه يدل على ان لى غير الواجد لا يحل
عرضه وعقوبته وقالا فى قوله صلى الله عليه واله وسلم لان يمتلى جوف احدكم قيحا خير له من
ان يمتلى شعرا رواه مسلم عن سعد بن ابى وقاص والبخارى عن ابن عمر وابو داود باسناد
على شرطهما عن ابى هريرة لما قيل ان المراد بالشعر هنا الهجا مطلقا او هجا الرسول صلى الله عليه
واله وسلم خاصة لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلا معنى لان قليله وكثيره سوا فجعل الامتلا
من الشعر فى قوة الشعر الكثير فهما مبنيه ان غير الكثير ليس كذلك فالزما من تقدير الصفة
المفهوم وكيف لو صرح بها قال ابو على اللولوى بلغنى عن ابى عبيد انه قال وجهه ان يمتلى قلبه
حتى يشغله عن القران وذكر الله تعالى فاذا كان القران وذكر الله الغالب فليس جوف هذا
عندنا مملوا من الشعر بل جا فى الصحيحين عن ابن مسعود وهو من اهل اللسان انه قال
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من مات يشرك بالله شيا دخل النار وقلت من مات لا يشرك
بالله شيا دخل الجنة قالوا وهذا مصير منه الى القول بالمفهوم لان الجملة حالية وقد عرفت
انها من باب الصفة هذا وقد قال الشافعى بمفهوم الصفة والكل عالمون باللغة فالظاهر فهمهم
ذلك لغة فثبت ظهوره افادته لغة وهو المطلوب واعترض بان الاسلم ان ابا عبيدة وابا عبيد
والشافعى فهموا ذلك لغة لجواز ان يبنوه على اجتهادهم وهو الاستدلال والنظر فى المباحث
اللغوية **واجيب** بان هذا التجويز قائم فى اكثر اللغة لانها انما تثبت بقول الائمة انما يكون
قادحا لو كان المدعى هو القطع بمفهوم الصفة لكن المدعى هو الظن فالتجويز لا يقدح فيه والا لزم
ان لا تثبت شى من ما نقله الائمة من اللغات لقيام هذا التجويز فيه اعترض ثانيا بالمعارضة
بمذهب الاخفش مع علمه بالعربية يدل على انه ليس من مفهوم اللغة **واجيب** بانه لم يثبت
نفى الاخفش له عاما كما ثبت عن ابى عبيدة ومن معه لانهم كرروا ذلك فى مواضع كما علمت
وصار القدر المشترك مستفيضا والشافعى روى عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم وغيرهم
والرواية عن الاخفش ليست كذلك ولو سلم فمن ذكر ما ارجح من الاخفش لعددهم وكونهم
اعظم منه فى العلم والشهرة ولو سلم فشهادتهم مثبتة وشهادته نافية والمثبتة اولى بالقبول
من النافية لانها انما نفى لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبتة تثبت
الوجدان فانه يدل على الوجود قطعا ولو سلم فالتعارض مسقط لامكان الجمع بان المثبتين
انما اثبتوا حيث لم يظهر فائدة غير التخصيص والنافى انما نفى فى مقام ظهرت له فيه فائدة اخرى
وهما بان المحتمان عامتان لجميع المفهومات المعمول بها **ولنا** حجة **فى** مفهوم الشرط خاصة وهى



انه اذا ثبت كونه شرطا فانه **يلزم من انتفائه انتفاء المشروط** فان ذلك هو معنى الشرط
**قيل** فى الاعتراض عليه اولا ما علق به الحكم بكلمة ان ونحوها مما يسمى شرطا بحسب اللغة
لا يجب ان يكون شرطا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم اذ **قد يكون سببا** بل انه الغالب فى
الاستعمال **قلنا** ان لم يجوز التعدد فى الاسباب ولا اشكال واما **ان جوز التعدد فيها**
**فالظاهر العدم** فاذا انتفا السبب الخاص حكم بانتفا مطلق السبب لان الاخر وان كان
جايزا لكن الاصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحينئذ ثبت انتفا الحكم ظاهرا وهو المطلوب
**قيل** فى الاعتراض عليه ثانيا هو **منقوض** نقضا اجماليا **بان اردن** فى قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغا ان اردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه **قلت** الاكراه مع عدم ارادة
التحصن والتعفف مما لا يجتمعان فهذا المفهوم قد خرج عن كونه دليلا لامتناعه فى ذاته وعلى فرض
كراهة التحصن والتعاطى معا وجامع كونه فى غاية البعد بان هذا الشرط **خرج مخرج الغالب**
لان الاكراه يكون فى الغالب عند ارادة التحصن فاعترض بالثانى بان المذكور بعد كلمة ان ونحوها
يكون شرطا لايقاع الحكم لا لثبوت الحكم ولا يلزم من انتفائه سوا انتفا الايقاع وهو لا
يستلزم انتفا الوقوع ونحو ذلك انه اذا اريد انه شرط للنسبة النفسية فمسلم ولا يلزم
من انتفائه الخارجى الا عدم الحكم النفسى وهو الذى نريدون وان اريد انه شرط لتعلقها
الخارجى فهو ممنوع وهو الذى وقع النزاع فيه **واجيب** بان مرجعه الى الاختلاف
فى ان اثر الشرط فى منع السبب الذى هو الايقاع كما هو مذهب الحنفية او فى منع الحكم فقط
وهو الوقوع كما هو مذهب اصحابنا والشافعية والحق ان اثره فى منع الحكم فقط للقطع بانا
اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر ان الدخول شرط لوقوع العتق لا ايقاعه الذى هو تصرف منا
بالتنجيز او التعليق ولنا حجة **فى مفهوم الغاية** وهى خاصة ان معنى قول القائل **صوموا الى الليل ان طرف**
**المغيا** هو وجوب الصوم **طرف النهار** وهو اخر جزء منه **فتقدير الوجوب بعده خلاف المنطوق**
لا يقضى التقدير كون اخر جزء من النهار ليس طرفا للمغيا بعد ان كان مغيا المنطوق كونه طرفا
له **احتج النافون** لجميع ما تقدم من المفاهيم بوجوه منها انه لو ثبت المفهوم الذى هو دليل
الخطاب **لثبت بدليل** فالتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلا اجماع واما بطلان التالى
فلان ثبوته اما **بدليل عقلى او بدليل نقلى متواتر وهما منتفيان والاحاد لا يفيد** بيان ذلك ان
العقل لا مجال له فى ان دليل الخطاب يدل على الحكم فى المنطوق وعلى نفيه فى المسكوت وصعا لما
تقرر من ان الاوضاع انما تثبت بالنقل والمتواتر لا سبيل الى اثباته والمسئلة اصولية لا تفيد فى مثلها
نقل الاحاد ومنها انه لو ثبت فى مفهوم المخالفة **لثبت فى الخبر** لكنه لم يثبت فيه فلم يثبت اما الشرطية
فلان الذى ثبت فيه فى الانشا وهو الخبر عن عدم الفائدة قائم فى الخبر واما الاستثنائية فلانه
لو قال فى السائم الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وذلك معلوم من اللغة والعرف ومنها
انه لو ثبت مفهوم المخالفة **لما ثبت خلاف المفهوم** فالتالى باطل فالمقدم مثله اما الاولى فلانه
لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو مسقط لان الاصل عدم التعارض

وامّا الثانيه فلانه قد ثبت في نحو لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفه فان قوله اضعافا مضاعفه
في معنى الوصف كما سبق ومفهوم عدم النهي عن القليل منه وقد ثبت النهي عن القليل والكثير
ورد ما تمسك به الماقون من الشبه اما الاولى فانا لا نسلم اشتراط التواتر وعدم افادة الاحاد
وقبول بقول الاحاد في مثله والا امتنع العمل باكثر الادله فلا احكام لعدم التواتر في مفرداتها
وايضا فانا نقطع بان العلما في الاعصار والامصار كانوا يعملون في فهم معاني الالفاظ بقول
الاحاد المعروفين بالثقه والمعرفه ونقلهم كابي عبيدة والاصمعي والخليل وغيرهم واما الشبهه
الثانيه فجوابها منع الثانيه وهي الاستثنائيه القائله بان مفهوم المخالفه لم يثبت في الخبر بل هو
ثابت فيه كما في الانشا كما في قولك الفقها الحنفيه ائمه وفضلا ومطلق العنى طلع عبد فقد الاخبار
الى غير ذلك من الاخبار الواقعه مع عدم قرينه نفي المخالفه وقيام القرينه على نفيه في بعض المواضع
كما في قولنا في السالم الغنم السائمه لا ينافي ذلك واما الشبهه الثالثه فجوابها منع المقدمه الاولى وهي
الشرطيه القائله بانه لو ثبت مفهوم المخالفه لما ثبت خلافه قولكم في بيانها لو ثبت لثبت التعارض
بين الدليلين قلنا ممنوع فان المفهوم دليل ظني فاذا قام قاطع خلافه لم يقبل المفهوم على معارضته
فان القاطع يدفع الظاهر فلا يقع تعارض من الطرفين ولو سلم ان ثبوته يستلزم التعارض قلنا
لكن التعارض وان كان خلاف الاصل فانه يجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل البراءه
ويجب مخالفتها للدليل وهو اكثر من ان يحصى واعلم ان الشبهه قد تقرر على وجه يندفع معه
الجوابان وهو انه لو كان دليل الخطاب ثابتا لزم التعارض عند ثبوت دليل الخلاف وهو خلاف
الاصل واذا لم يثبت لم يلزم وما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبه الى ما لا يفضي اليه والمرجوح مسقط
ما لم يقم عليه دليل فان اقام القائل بدليل الخطاب عليه دليلا صح دليلنا وكان دليله معارضه والمعارضه
لا تقدح في صحه الدليل وجوابها على هذا التقدير انا لا نسلم ان التعارض بالمعنى المذكور خلاف
الاصل لانه في الحقيقه ليس بتعارض لعدم كونهما متساويين في القوه ولو سلم فالاقتصار الى خلاف
الاصل في بعض الصور وهو فيما اذا كان عند المخالفه انما يقتضي المرجوحيه في ذلك البعض لا مطلقا
وهي لا تقتضي الا الانتفا في موضعها وهو لا ينافي ما ندعيه من ثبوت دليل الخطاب في الجمله بان
يكون هناك دليل يدل على مخالفه المفهوم مسئله في مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم
يتناوله الاسم مثل في الغنم زكوه وزيد قائم وانه يدل عند مثبته على نفي الزكوه عن غير الغنم
ونفي القيام عن غير زيد ومنه الاسم المشتق الذي قد علقت عليه الاسميه كممثل العراقي له بحديث
لا تبيعوا الطعام بالطعام وكذلك الاسم المشتق الذي لم يلحظ فيه المعنى نحو في الماشيه زكوه
فانه مثل قولك في الغنم زكوه والقول بمفهوم اللقب مذهب ابي بكر الدقاق ومحمد بن محمد بن جعفر
الفقيه الشافعي والد ميل بن فورك من الشافعيه قال الجويني انه صار الى مفهوم اللقب طوائف من
الشافعيه ونقله ابو الخطاب الحنبلي في التمهيد عن منصور بن احمد ومنهم من عزاه الى احمد نفسه
قال ابو الخطاب وبه قال مالك وداود وحكي ايضا عن ابن القصار وخويز منداد من المالكيه ومنهم
مكسوره ومفتوحه وقيل انه احد هذا القول لمالك من استدلاله على عدم اجزا الاضحيه اذا ذبحت

هو ابو بكر المالكي الاصولي المعتزلي الماتوكي



ليلا بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات قال ويذكر الايام ولم يذكر الليالي ذكره المازري
واصحابه ينسبون هذا القول الى احمد ولعل الوجه والماخذ الماخذ والجمهور لا يعمل بمفهوم
اللقب لخمول الفائده بذكره يعني ان المفهوم انما يعتبر لتضمنه فائده لا يفاد غيره من الفوائد
كما عرفت واللقب قد انتفى فيه المقتضي لاعتبار المفهوم لانه لو طرح لاختل الكلام وذكره لاستقامه
الكلام وهو اعظم فائده وهذه الطريق اقوى ما تمسك به في ابطاله وايضا يجب ان لا يعمل به للزوم
من نحو قولنا محمد رسول الله والعالم موجود ظهور الكفر لان نفي مفهوم الاول يعني رساله
غير محمد صلى الله عليه واله وسلم من الانبيا ومفهوم الثاني نفي وجود غير العالم وكذا ان يدل موجود
او عالم او قادر مفهومه نفي هذه الصفات عن الغير واجيب عن هذا الوجه بان
المفهوم انما يحتج به عند عدم معارضه الدليل اما اذا قام الدليل القطعي على الخلاف امتنع العمل به
كغيره من انواع دليل الخطاب فاحتج القائلون بمفهوم اللقب بانه وقع فهم سببه
الزنا الى ام الخصم من نحو قول القائل لمن خاصمه ليست امي بزانيه وتبادر ذلك الفهم
من مثل هذا الخطاب ولذلك وجب عليه الحد عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر
ذلك والجواب ان ذلك مفهوم من القرائن الحاليه وهي الخصام وارادة الايذا
والتقبيح وكلما تورد في مقام الخصام مرادا به ذلك غالبا فلا يكون من المفهوم الذي يدعى اللفظ
ظاهرا فيه لغه مسئله ومفهوم الحصر مثل ما العالم الا زيد وما انت الا عمي وغير ذلك
مما يفيد النفي والاستثنا ومنه نحو فهل يهلك الا القوم الفاسقون وبانى الله الا ان يتم
نوره والحصر بالنفي والاستثنا يفيد النفي منطوقا والاثبات مفهوما ومثل انما العالم زيد
وانما انت تميمي وهو الحصر بانما يفيد الاثبات منطوقا والنفي مفهوما ومثل العالم زيد
والرجل عمرو والكرم في العرب والائمه من قريش وقد يفيد خالد بما عرف فيه المبتدا
بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفه او اسم جنس ويكون الخبر اخص منه بحيث المفهوم
سواء كان علما او غير علم ومنه قوله صلى الله عليه واله وسلم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم
ولهذا احتج به اصحابنا والشافعيه على تعيين التكبير وخالف فيه الحنفيه بناء على اصلهم
في منع المفهوم وعكسه كذلك عند علما المعاني مثل زيد العالم ومثل تقديم المعمول كقوله
تعالى اياك نعبد واياك نستعين واياي فارهبون فاذا عرفت ذلك فمفهوم الحصر قد قيل
به وقد قيل بنفيه اما مفهوم انما والا فقد اعترف به اكثر منكري المفهوم كالقاضي ابي
بكر الباقلاني والغزالي واصر الحنفيه على نفيهم واما مفهوم انما فاثبته والجمهور على
اثباته كالشيخ ابي اسحق والغزالي والامام الرازي واتباعه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
وجمع من المتكلمين وتبعهم الامدي وابن الحاجب واما الحنفيه فعلى اصلهم والاكثرون
على الاثبات لنا في اثبات المفاهيم المذكوره الاستقرا لاستعمالات الفصحا فان ائمه العربيه
اجمعوا على ان الاستثنا من النفي اثبات وعلى افاده انما في الحصر ولذلك اطبق عليه ائمه النحو
والتفسير وابو حيان ممن فرد ذلك في كتبه النحويه كشرحي الالفيه والتسهيل والارتشاف

وشرح الغاية ومختصر التقريب وغيرها ومن تامل في كلامهم لا يشك في اجماعهم عليه وكذلك
اطبق علماء المعاني على افادة الثالث الحصر حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما
يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة في هذا النوع انه لما كان ظاهرا في الحسية
والعموم على ما هو قانون المحاورات افاد ايجاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنا للحصر
سواه هذا **وقولهم** ان الاثبات في مثل ما لحاني احد الا زيد **مشكوك عنه** فلا يستفاد منه ثبوت
المحمول لزيد ولا عدمه مصادرة لانه احتجاج بنفس المتنازع فيه فيقال لا نسلم انه مشكوك عنه بل
محكوم عليه بثبوت المحمول على ان انكاره دلالة مثلا ما قام الا زيد وما العالم الا زيد على ثبوت القيام
والعلم لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات **وقولهم ما سوا انما زيد قائم وان زيدا**
**قائم** لان ما مزيدة ولا يفيد الا زيادة التاكيد فهي في عدمه كالعدم **مصادرة** ايضا واعادة
للمدعى بعبارة اخرى فيقال لا نسلم عدم الفرق بل ان زيدا قائم للاخبار بقيامه على وجه التاكيد
وانما زيد قائم للاخبار بانه قائم لا قاعد وروى ابن الانباري ان الكندي الفيلسوف كتب الى
المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا فقال المبرد في اي موضع فقال في قولهم زيد قائم
وانما زيد قائم وان زيدا قائم وان زيدا القائم لاتحاد المعنى واختلاف الالفاظ فقال المبرد
بل المعاني مختلفة فالاول اخبار عن قيامه فقط والثاني اخبار عن قيامه مع اختصاص القيام به
والثالث جواب عن سوال سائل والرابع عن انكار منكر لقيامه وقد حقق هذه المعاني التي
اشار اليها المبرد علماء البيان فالوا يرد اما بدون الحصر كقوله عليه الصلوة والسلام انما الربو
في النسيئة لانعقاد الاجماع على تحريم ربوا الفضل لان ابن عباس رضي الله عنهما وان خالف فيه
فقد ثبت رجوعه عنه ويرد مع الحصر كقوله تعالى انما الهكم الله فيجب اعتقاد كونها للقصر
المستدرك بين الصورتين وهو تاكيد اثبات الخبر للمبتدا نفيا للتجوز والاشتراك عن
اللفظ لكونهما خلاف الاصل **قلت** قد ثبت اجماع ائمة التفسير واللغة والبيان على افادتها
الحصر فاذا خولف ذلك في بعض المواضع حمل على انه لقرينة جمعا بين الادلة على انه قد روي
حديث انما الربو في النسيئة بلفظ لا ربو الا في النسيئة رواه ابن عباس عن اسامة اخرجه مسلم
والنسائي فيجب تاويل تلك الرواية كما يجب تاويل هذه عند الجميع بتخصيصه بما يلي الجنس
كما تقدم فيثبت المفهوم **والزامه** اي الاستواء **في التقديم والتاخير ملتزم** يعني ان قول
القائل العالم زيد لو كان يفيد الحصر لكان قوله زيد العالم كذلك والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان دليلكم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للجملة الكلية لان الاسما
عنها انها زيد الجزئي كاذب ولا لمعين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فيتعين كان لما
صدق عليه الجنس فيفيد ان كلما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا
الدليل بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم
واما بطلان التالي فلان القائلين بافادة الحصر الاول للحصر لا يقولون بافادة الثاني
**والجواب** ان ما ذكروه في استواء التقديم والتاخير في افادة الحصر ملتزم



وقولهم ان القائلين بافادة الاول للحصر لا يقولون بافادة الثاني له ممنوع فان صاحب المفتاح
صرح بان المنطلق زيد وزيد المنطلق سواء في افادة حصر الانطلاق على زيد **ولمبادرته** اي المفهوم
**في الاولين** اللذين هما النفي والاستثناء **انما قيل انه منطوق** لا مفهوم اما نفي مفهوم النفي
والاستثناء فممن صرح بانه منطوق ابو الحسين بن القطان والشيخ ابو اسحق الشيرازي ورجحه القرافي
في قواعده والبرماوي في شرح الفيه وهو الظاهر من مذهب ابن الحاجب قال ابن ابي شريف وهو
الذي يشير له الصدر اذ كيف يقال في لا اله الا الله ان دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم وهو الذي
اطبق عليه علماء البيان بل قالوا انها بعد الاثبات نصا واما مفهوم انما فالمقول بانه من قبيل المنطوق
مذهب القاضي ابي حامد احمد بن عامر بن بشر بن حامد المروروذي بفتح الميم والواو وبينهما راء
مهملة ثم دال مهملة مضمومة مشددة بعدها واو ساكنة وذال معجمة وحكاه الماوردي وجها
للشافعية واما استفادة الحصر من التقديم فمما لا ينبغي ان يقع خلاف في انها من قبيل المفهوم للقطع
بانه لا نطق بالنفي اصلا فمن نظمه في سلك المنطوقات فقد ابعد لانه انما يستفاد بحكم الذوق
السليم والقوة الدراكة لدقائق تراكيب البلغاء ولطائف اعتبارات ايهم فيها فان من مع ذلك اذا نظر
في مفهوم الكلام المشتمل على التقديم فهم نسبة التخصيص والحصر واما من لم يسر له هذه القوة فربما
انكره مع كمال قوته الادراكية في المعقولات والمنقولات كابن الحاجب وكما روي عن بعض
العلماء انه كان اذا سئل عن فائدة تقديم في التنزيل اجاب بانه فاعل مختار يفعل ما يشاء **واعلم**
انه اذا وجد في الكلام التقديم مع انما ففيه تفصيل وهو انه ان امكن تقدير الكلام بما والا من
غير تغيير لاخراره عن وضعها واعرابها كقولك انما عمي انا كان القصر مستفادا من انما وتقديم
الخبر هنا كتقديمه في ما عمي الا انا وذلك لتاخير التقديم وكونه اضعف في افادة القصر وان
لم يمكن ذلك كما في انما زيدا ضربت كان القصر مستفادا من التقديم لانه في معنا ما ضربت
الا زيدا اذ يكون المقصور عليه زيدا او اما موكدا لذلك القصر نظرا الى ان زيدا هو الحري الاخير
رتبة اذ لا يمكن تقديره بما والا لانتاخر زيدا كما لا يخفى ومن البين في ذلك قولك
اسامة لم ترده معرفة وانما لذة ذكرناها اي ما ذكرناها الا لذة ولو لم يوخر لذة
وقدر الكلام بما والا صار الكلام ما لذة الا ذكرناها فان نصبت لذة لم يكن للكلام وجه
صحة وان رفعت انعكس المعنى المقصود

## الباب السادس من المقصد الرابع في مباحث الناسخ والمنسوخ

وهو مما يشترك فيه الكتاب والسنة
لا غير ويشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي بيان معنى النسخ فنقول **النسخ** في اللغة يستعمل
بمعنا الازالة وبمعنا النقل قال ابن فارس كل شيء خلف شيئا فقد نسخه يعني سوا ازاله او لم يزله
ومن الاول نسخ الازمنة والقرون ونسخ الشمس الظل والشيب الشباب ومن الثاني تناسخ
المواريث والانفس عند القائلين به ونسخت النحل من خلية الى خلية اخرى فيكون للقدر المشترك
وذهب القاضي ابو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره الى انه مشترك بين الازالة والنقل تمسكا بانه
اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة وهو معارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف

الاصل وذهب ابو الحسين البصري وغيره الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل من باب استعمال
اللازم في الملزوم لان في النقل ازالة عن موضعه الاول مشترك وجيز الى انه غير مستعمل فيما سواهما
وليس حقيقة في نسخ الكتاب لان ما فيه لم يزل حقيقة فيعين كونه حقيقة في الازالة عن لزوم كثرة المجاز **وجوابه** ان ذلك ان كان مجازا في نسخ الكتاب فما الاعتذار عن
تناسخ المواريث والارواح ونسخ النحل وذهب القفال وجماعة من الفقهاء الى انه حقيقة في النقل
مجاز في الازالة من باب استعمال الملزوم في اللازم محتجين بانه اطلق عليه والاصل في الاطلاق
الحقيقة ولا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك وهو معارض بمثله وهذا الخلاف مما لا يعلق
به غرض علمي هذا معناه اللغوي واما المعنى الاصطلاحي فهو **بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي**
**متراخ** فقوله بيان جنس وذكر الانتهاء لاخراج بيان المجمل والمتشابه والمحكم بالشرعي لاخراج الاحكام
العقلية الثابتة قبل ورود الشرع وان بيان انتهائها بدليل شرعي ليس بنسخ باصطلاح اهل الشرع
وقوله بطريق شرعي لاخراج الطرق العقلية كالموت والنوم والغفلة والجنون فان شيئا من ذلك
لا يسمى ناسخا بالاصطلاح والطريق الشرعي يتناول الكتاب والسنة قولا كانت او فعلا او تركا
او تقريرا ويتناول النسخ بدلا وبغير بدل واما الاجماع فليس بناسخ وانما الناسخ سنده كما
تقدم وهكذا القياس الناسخ عند من يثبت النسخ به اصله لا عينه وقوله متراخ لاخراج نحو
قبل عند كل زوال الى اخر القياس الشهر وجميع طرق التخصيص لانها للدفع وهذا الرفع
مع البسملة على ان النسخ ممتنع قبل امكان العمل بالمنسوخ كما يجي ان شاء الله تعالى ومنهم من عرفه
برفع الحكم الشرعي والمعتبران متقاربان لان له بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بامد حكمه
النسخ ورفع وبدل في علمنا الظهور اطلاقه في البقاء والبحث عن الرجحان بينهما قليل الجدوى
ومنهم من حده بالدلالة على حكم شرعي بدليل شرعي متراخ وقال ان الدلالة اولى من الرفع والبيان
لان صدق كل منهما باعتبار دون اخر كما بيناه والدلالة تصدق بالاعتبارين بقي الكلام
في نسخ التلاوة فقط فقيل لا يضر خروجها عن التعريف لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام
لا مطلق النسخ وقيل هي غير خارجة والمراد بنسخ الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها
على نحو الجنب **مسئلة** وهو جائز عقلا عند جميع اهل الشرائع سوا الشمعونية من اليهود
ونفى وقوعه فقط **بعضهم** يعني اليهود وهم العنانية فانهم قالوا بجوازه عقلا ووقوعه سمعا
واعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم لكنه لم ينسخ شريعة موسى بل بعث الى بني اسمعيل
دون بني اسرائيل وورد هذا الكتاب على نهج الاصوليين في ذكر خلاف اليهود في النسخ
وكان الانسب اغفاله لان الكلام في اصول الفقه فيما تقرر عند المسلمين اما اتفاقا واما احتمالا
واما خلاف الكفار فالمناسب ذكره في علم الكلام **لنا** في الاحتجاج لمذهب الجمهور اما الجواز
فدليله امران احدهما **القطع بالجواز** عقلا فانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء
اعتبرت المصلحة امرا اما اذا لم تعتبر فظاهر لان الله يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت فلان
نقطع بان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دوا في وقت دون وقت فلا يبعد ان يكون

المصلحة في وقت بعضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه وبانهما ان الاحكام الشرعية قد ثبت
انه مراعاة فيها المصلحة اما وجوبا كالمعتزلة واما تفضلا كغيرهم واختلاف المصالح باختلاف
الاوقات معلوم كما قررناه انفا واما الوقوع فله ادلة منها الامر بتزويج بنات ادم من
بنيه فانه جاء في التوراة ان ادم عليه السلام امر بتزويج بناته من بنيه بلفظ الاطلاق بل
العموم لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين في زمانه ولا تقييد بوقت
دون وقت والاحتمالات التي لم يشاع عن دليل يعضدها ظاهرا لا يلتفت اليها ثم جاء التحريم بذلك
اتفاقا بينهم وهو النسخ ومنها وهو اول الادلة الخاصة منكري النسخ من المسلمين
قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهي ظاهرة في الوقوع واعترض
بانها جملة شرطية معناها ان ننسخ نات وصيغها لا يتوقف على صدق الطرفين كقوله تعالى ان
كان للرحمن ولد فانا اول العابدين **واجيب** بان سبب النزول يدل على الوقوع فان
المفترون ان المشركين قالوا الا ترون محمدا يامر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم بخلافه
ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا ما هذا القرآن الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه وهو كلام يناقض
بعضه بعضا فانزل الله تعالى هذه الاية وانزل ايضا واذا بدلنا اية مكان اية وهذه سالمة عن هذا
الاعتراض لان اذا لا تدخل الا المتحقق وقوعه ومنها الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع
المتقدمة اما في جميع احكامها واما في بعضها فذلك معلوم من ضرورة دين النبي صلى الله عليه وآله
وسلم وان قال المنكرون من المسلمين معترفون بمخالفة شرعنا لشرع من قبلنا في كثير من الاحكام
ولكنهم يقولون ان شرع من قبلنا كان مغيا الى غاية هي ظهور عيسى عليه الصلاة والسلام وعند
ظهوره زال التعبد بشرع من قبله لانتهاء الغاية وليس ذلك في شيء من النسخ بل هو جار مجرى قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل **قلنا** القول بذلك يرجع بالمخالف الى الخطا بالتسمية لاجماع السلف الى زمان
ظهور المخالف على تسميته ذلك نسخا ويمكن ان يقرر هذا الدليل على وجه يقوم حجة على اليهود
ايضا بان يقال قد ثبت بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وبصحة نبوته يلزم نسخ شرع من قبله ولم يكن لليهود والنصارى نص صريح يعلم منه امتداد شرعهم
على التعيين حتى يلزم ان يكون شرع نبينا انها غاية لا نسخا وكذلك الاية يمكن تقريرها كذلك
بان يقال قد ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وتصديقه بالمعجزات وقد نقل لنا عن الله
تعالى انه قال ما ننسخ من اية او ننسها الاية فان قيل الخصم انما يستدل عليه بما يعلم صدقه
**قلنا** لا يستدل على الخصم بما لا يعتقده فيما له فيه شبهة واما ما لا شبهة له فيه بل نبوته كنبوة
المحسوسات ولا يلتفت الى عدم اعتقاده فيه ومنها نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس فانه
كان ثابتا بالاجماع فنسخ بوجوب التوجه الى الكعبة ومنها الوصية للاقربين فانها
كانت واجبة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين ثم نسخت اجماعا وعرف ذلك بنسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ
وجوب الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب التربص

بحث الاتفاق على مراعاة المصالح في الاحكام وجوبا او تفضلا والحق انه لا يجب على الله واجب عند اهل السنة رضي الله عنهم

يسلم

حولا كاملا في حق المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة
المستفاد من قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الاية بقوله تعالى الان خفف الله عنكم
الاية **ولما فرغ** من ادلة المذهب الصحيح شرع في بيان شبهة المخالف وجوابها **فقال** مشيرا الى
شبهته وجوابها **او تبعه المصلحة نفي العبث واحتلافها نفي البدا** تقرير الشبهة ان يقال
لو جاز النسخ على الله تعالى لجاز عليه العبث او البدا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان نسخه لما شرعه اما لحكمة ظهرت له لم يكن ظاهرة له من قبل او لا وعلى الاول يلزم البدا
وعلى الثاني يلزم العبث لان ما لا يكون لحكمة يكون عبثا واما بطلان التالي فلاستحالة العبث
والبدا الذي هو الظهور بعد الخفا على الحكيم الذي لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما
وتقرير **الجواب** ان الاحكام كلها مبنية على المصالح تابعة لها اما وجوبا واما تفضلا
على اختلاف الرايين فلا عبث والمصالح تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب دوا
في وقت او حال ومضرته في غير ذلك فقد تجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه تجدد ظهور
مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بدا واما الملازمة ممنوعة ومن الشبهة **قولهم الحكم الاول اما مقيد**
بغايته **او مؤبد فلا نسخ** على التقديرين بيان ذلك انه ان كان مقيدا بغايته كان الحكم بعد
تلك الغاية مغايرا للمعنى النسخ وان كان مؤبدا لم يقبل النسخ للتناقض اذ حاصله انه
مؤبد ليس بمؤبد ولا دايم الى بعد الاخبار بالتابيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبادة
يذكر له الا وهي تقبل النسخ ولا يبقى طريق الى معرفته بعد تراد ادلته وذلك مما يوجب انحطاط الرب
تعالى عن اعلام ما لا يتابد وهو محال مع انا نعلم بالضرورة ان ذلك كسائر المعاني النفسية
يمكن التعبير عنه والاخبار به والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما وقد ذكر لم احكاما
مؤبدة كالصلوة والقيام والى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به وجوابها **ان اريد**
ان الحكم الاول اما مقيد بغايته واما مؤبد **لفظا** اي مقرون بلفظ يفيد التقييد بالغاية
او التابيد **فلا نحصر** لجواز ان لا يكون مقيدا بغايته ولا مقرونا بتابيد **والا** يكن المراد
ذلك بل المراد انه في نفس الامر كذلك **فلا امتناع** للنسخ لما تقرر من انه مقيد في علم الله
تعالى غير مقيد في علمنا لظهور اطلاقه **في البقا** ولا يعني بالنسخ الا رفع ما ليس بمقيد في علمنا
ومن الشبهة **قولهم** رواية **عن موسى** عليه السلام انه قال في شريعته هذه **شريعة مؤبدة**
وقال الرموا السبت ابدا وقال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض فلو نسخ شريعة
موسى لبطل قوله عليه السلام اما الملازمة فلدلالة قوله على تابيد شريعته وهو ينافي
النسخ واما بطلان اللازم فلكونه قول رسول الله متواترا **ولا امتناع والجواب** منع كونه قول موسى بل هو **مختلق** فلا يكون متواترا قيل
اختلقه ابن الراوندي والدليل على انه مختلق انه لو كان صحيحا عندهم لعصمت العادة
بان يقولوا لنبينا محمد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فيحتجوا به عليه ولم يقع
والا لاشتهر عادة **ونفي وقوعه في القران** خاصة **ابو مسلم** محمد بن بحر الاصفهاني المعتزلي



وكان من اعوان الداعي محمد بن زيد صنو الداعي الكبير الحسن بن زيد وذلك لقوله تعالى
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان **قلنا** النسخ **ليس**
**باطلا** بل هو حق قطعا والباطل ضد الحق وكذلك المنسوخ ليس باطلا لوقوعه على وفق المصلحة
وارتفاعه وما موقته في وقته بارتفاعها ولانه ان اتبعا حكم لا نعصي بابطاله وانه حق
في نفسه وما مؤبد به في وقته وقد نقل عن ابي مسلم القول بنفي وقوع النسخ مطلقا والتراجع
ما ذكرناه **مسئلة** اختلف في جواز النسخ قبل التمكن من فعل المنسوخ بان يمضي بعد وصول
الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي ما يسع حرامنه وكل
من النسخ قبل دخول وقته او بعده قبل مضي ذلك القدر محل النزاع فالجمهور من الاشعرية وبعض
الفقها على جوازه والمختار عند امامنا عليهم السلام والمعتزلة انه **يمتنع النسخ قبل الامكان**
وبه قال الصيرفي من الشافعية وهو يحكى عن اكثر الحنفية والحنابلة وذلك **للزوم**
**البدا او العبث** يعني لو صح نسخ الشي قبل امكان فعله لكان نهيا عن نفس ما امر به وامرا
بنفس ما نهى عنه فان كان ذلك لانه ظهر له من بعد القبح او الحسن كان بدا وان كان لانه
لم يظهر له شي من ذلك كان عبثا وعبثا والكل على الله محال لا يقال ان ذلك يشتمل على فايدة
التكليف التي هي الابتلا فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك ويكون الخطاب موجها
الى العزم والامر الى الفعل فلم يتوارد في محل ولا يودي الى ما ذكرتم لانا نقول وجوب العزم
فرع على وجوب المعزوم عليه فاذا لم يجب لم يجب ولا يطيع ولا يعصى به سلمنا فالتعبير عن العزم بالفعل
الغاء وتعمية اذ لم يوضع له ولا قرينة تدل عليه ولو سلم لم يكن من النسخ في شي لاختلاف المتعلقين
**وقولهم** في الاحتجاج على جواز النسخ قبل ان يمكن بان **كل نسخ قبل وقت الفعل** وهو ثابت بالاتفاق
فيلزم تجويزه قبل الفعل بيان ذلك ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل اطاع وان ترك
عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه يفعل واطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد
تحققها وهذا **اعتراف** لان النزاع في وقوعه قبل الوقت الذي قدره الشارع للفعل والمذكور
في هذه الشبهة وقوعه قبل مباشرة الفعل فابن احدهما عن الاخر وقوله **والقياس على الموت**
**ممنوع حكم الاصل والجامع** اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقرير الشبهة انه قد ثبت بما تقدم
ان التكليف بالفعل لا يتطرق حال حدوثه بل يتعلق به في اول زمان حدوثه وانه يصح التكليف
بالفعل عما علم الامر انه سيشرط وقوعه فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت لانهما سوا
وتقرير **الجواب** انا لا نسلم حكم الاصل فلا رفع للتكليف بالموت لانه مقيد بالموت
عقلا ولا نسلم الجامع وهو كون التكليف لا يتطرق حال حدوث الفعل وانه يصح التكليف عما
علم الامر انه سيشرط وقوعه كما تقدم وقوله **وبدعوى الوقوع باطلة** اشارة الى شبهة ثالثة
وجوابها تقريرها انه قد وقع النسخ قبل التمكن والوقوع فرع الجواز فمن ذلك قصة ابرهيم
عليه السلام فانه امر بذبح ولده يدل قوله تعالى افعل ما تؤمر ولانه اقدم على الذبح وترك
الولد ولم يكن مامورا به لكان ممتنعا شرعا وعادة ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل لانه لم

نفعل فلو كان عدم الفعل عند حضور الوقت لكان عاصيا ومنه حديث المعراج فانه يدل على
نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل وتقرير **الجواب** مع الوقوع ولا نسلم
ان سببا مما ذكروه من ذلك اما قصه ابرهيم فلجواز ان يكون الوقت موسعا لا آخر الادام والتروي
رجاء ان يذبح او يموت قبله من غير اهمال الامور بوجه عادة مميوع الملازمة فان الانبيا صلوات
الله عليهم انما يستبعد منهم عدم المسارعة على الامتثال وكثير من ملة البراجي الى ان مضى من
الوقت ما يسع الفعل ولو سلم ولا نسلم عدم التاخير لجواز ان يكون الاقدام والتروي في اخر
اوقات الامكان والتقديم غير معلوم واما حديث المعراج فاحادي لا يثبت مثله مثل هذا
الاصل مع انه مستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين وعقد قلوبهم على الامتثال ولا قائل به فيجب
تاويله بان المراد من فرض الخمسين ان المفروض من الصلوات الخمس بانه ثواب الخمسين
وبين ذلك بالاقتصار على الخمس قبل وقت الامكان ويشهد لهذا التاويل بان حديث
المعراج متاخر عن شرع الصلوة فان المشهور ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه
كانوا يصلون الخمس قبل ذلك مدة **مسئلة** الناسخ اذا ورد الى النبي صلى الله عليه وآله
وسلم فقبل تبليغه الى المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم ام لا يثبت بل هم في التكليف بالفعل
الاول على ما كانوا عليه قبل ورود الناسخ وذهب بعض الشافعية الى الاثبات والمختار
عند اصحابنا والحنفية واحمد بن حنبل وبعض الشافعية ان **الناسخ لا يثبت حكمه قبل
تبليغه عليه السلام** وذلك لوجوه منها **كثرة** من الاحكام المبتداة فانهم لا يقولون بثبوت
حكمها في حق من لم تبلغ اليه وكما قبل التبليغ الى الرسول فانه لا يثبت حكمه بالاتفاق ومنها
قوله **لاستلزامه تكليف الغافل** وهو ممتنع كما سبق ومنها انه يستلزم **اجتماع الضدين**
في محل واحد وهو محال بيانه ان العمل بالاول حرام لمكان الناسخ وواجب للقطع بانه
بتركه والعمل بالثاني واجب لكونه ناسخا وحرام لاستلزامه ترك واجب وهو العمل
بالاول والواجب حكم متجدد فلا يعتبر **علم** المكلف به كما يعد بلوغه الى مكلف واحد
فان حكمه يثبت في حق جميع الجميع اتفاقا قلت الفارق بينهما وهو التمكن من العلم معتبر
قطعا والا كان تكليف الغافل وهو من ليس له صلاحية الفهم لا من ليس عالما لتقصير
والا لم يكن الكفار مكلفين **وتعرف** الناسخ والمنسوخ من المنسوخ اما **بعلم تاخره** عن
المنسوخ او ظنه وذلك بضبط التاريخ مثل ان يعلم او يظن ان هذه الاية نزلت في غزوة
كذا وتلك في غزوة كذا وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها مع تعذر الجمع بينهما
كما مست النار واعلم ان خبر الاحاد في ضبط التاريخ بنحوه مقبول ومعمول به في النسخ وان
كان المنسوخ قطعيا كالكتاب والسنة المتواترة لكون الناسخ قطعيا والظني انما هو في
كونه مثبتا بالنسخ على ان استفادة النسخ من خبر الواحد انما هو بالتضمن او الالتزام ومثل
ذلك يتعين فيه ما لا يتعين فيما اذا كان اصليا كما نقل الشاهدان في الاحصان وان يرتب



عليه الرجم وشهادة القابلة في الولادة وان يرتب عليه النسب وذهب الامام المهدي
احمد بن يحيى عليه السلام الى انه لا يعمل به الا في الظني لئلا يؤدي الى ترك القطعي بالظني وفيه
ان متواتر السنة قد اسقط القطع **ويعلم حكم معارضة القطعي للقطعي** بان احد المتواترين
قطع مثله ويكون بعموم قرينة تعين الناسخ والمنسوخ ظنا كما ذكره اصحابنا في حديث الوضوء
من مس الذكر انه يتعين كونه المنسوخ بقرينة السؤال عنه في حديث طلق ولولا انه كان
يلتبس عليهم حديث الوضوء منه لما سالوا عنه لتيسر لهم من دونه معرفة السؤال عن سائر
الاعضاء هل في مسها او مس شيء منها وضوء وذلك مما لا معنى له وحديث طلق رواه احمد
وابو داود والنسائي وصححه جمع من الحفاظ ومما يشيد كون مثل هذا السؤال
قرينة للنسخ ما رواه البخاري في الصحيح عن سعيد بن الحارث قلت لجابر الوضوء مما مست
النار قال لا وكاختلاف الصحابة في مسح النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الخفين اكان
قبل المائدة ام بعدها **وقوله عليه السلام** بان هذا ناسخ وهذا منسوخ لجواز ان يكون
اما صريحا واما بان يذكر ما هو في معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في
الاسقية فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم من حديث بريدة الاسلمي
**او اجماع** كالاجماع على ترك قتل شارب الخمر في المرة الرابعة والاجماع لا يكون ناسخا
ولا منسوخا كما مر لكن يدل على وجود ناسخ **لا يقول صحابي** بان هذا ناسخ وهذا منسوخ
لجواز ان يكون عن اجتهاد سواء صرح بعلمه ام لا وسواء كان الاول معلوما او مظنونا لحصول
التعويل المذكور فان الانسان كثيرا ما يعتبر ما قوي عنده بالعلم وذكر ذلك القاضي عبد الله
الدواري رحمه الله تعالى وقيل انه مقبول مع التصريح بالعلم في نسخ المظنون دون المعلوم
واختاره صاحب الفصول وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي يكون قول الصحابي حجة اذا
اطلق ذلك اطلاقا فاما لهذا منسوخ لانه لو لا ظهور النسخ لما اطلقه بخلاف ما اذا قال
نسخ هذا او اعترض بانه يجوز ان يكون اطلقه لقوة ظنه وفي المسئلة قول اخر انه يكون
ناسخا مطلقا لانه لا يقوله الا عن نقل عالما وهذا اذا اتى من يرى التمسك بالاثر **او حذائنه
او تاخر اسلامه** ولا يعرف الناسخ شيء من هذين الامرين لان مقبول متاخر الصحبة
قد يكون متاخرا فلا دلالة له في ذلك على النسخ اللهم الا ان يقطع صحبة الاول قبل صحبة الثاني
ويرجع الى ما علم تقدم تاريخه وهكذا قوله **او ترتب في المصحف او موافقة الاصل
او اخفية حكمه** اما الاول فلان الايات لم ترتب في المصحف قرتيب النزول واما الثاني
فقد قيل انه يحكم بتاخر موافق الاصل من حيث انه لو حكم بعدمه لم يفد الا ما علم بالاصل
فيعرى عن الفائدة الجديدة واذا حكم بتاخره افاد الاخر رفع حكم الاصل وهذا ارفع
حكم الاول وذكر القاضي عبد الجبار انه يحكم بعدم موافق حكم الاصل وهذا ارفع

ويكون المخالف ناسخا والموافق منسوخا والكل غير معمول به لانه لا يمتنع ان يكون ابتداء
الشرع فيه بحدة وان تاخر الموافق يستلزم تغيير دين والاصل فيه التغيير واما الثالث
فقد قيل انه يقضي بتقديم الاشق لما مر ولبس بشيء لان الاحكام مراعى فيها المصالح فيجوز ان يكون
المصلحة في تاخير الاشق كما في تاخير الاخف كما في الصيام فانه نسخ الاخف فيه وهو وجوب صوم
عاشوراء الى الاشق وهو وجوب صوم شهر رمضان والاشق فيه بالاخف لانه كان في صدر
الاسلام لا يحل للصائم الاكل والشرب والجماع من بعد الغروب الا ريثما يصلي العشاء الاخرة او
نام واذا صلاها او نام حرم عليه الطعام والشراب والنساء الى القابلة وقيل بالعكس لما مر
من ان الشريعة مبناها على التخفيف وقد ما عرفت فان عرف الناسخ بطريق من الطرق المعتبرة
عمل به **وإلا فالترجيح** بين المتعارضين هو الواجب ان امكن فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح والترجيح
باحد طرقه الاتية في بابها ان شاء الله تعالى **ثم** ان تعذر الترجيح لاستوائهما في جميع الوجوه الظاهرة فالذي
يجب **الوقف** عن العمل بابهما ويرجع في حكم الحادثة الى غيرهما من شرع او عقل وهذا قول اصحابنا
والاكثر واشار الى قول البعض بقوله **او التخيير** بينهما وهو باطل لان فيه دفعا لحكمهما والعمل
فاص بحقيقة احدهما والقول بالتخيير مذهب من يجيز تعارض الامارات من دون مرجح في نفس
الامر والمذهب الصحيح ان ذلك غير متصور الوقوع من الشارع **مسئلة** اختلف في جواز النسخ
فيما قيد بالتابيد فذهب بعض المتكلمين والجصاص والماتريدي والدبوسي وغيرهم من الحنفية
الى منع نسخه مطلقا والجمهور الى انه يجوز ان كان التابيد قيد الفعل بخصوصه والا لان الفعل
يعمل بمادته والوجوب مستفاد من الهيئة والتابيد قيد في مادة العمل لا غير او كان ظاهرا محتملا
كصوم رمضان يجب ابدا فان الظاهر كونه ظرفا للوجوب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم وكان
ظاهرا في كونه قيدا للحكم محتملا للخلاف فيجوز نسخه عند الجمهور لذلك ولانه كثيرا ما يجوز
بالاذن عن المكث الطويل بخلاف ما اذا كان قيدا للحكم نصا فيه كصوم واجب مستمر ابدا
فانه لا يجوز نسخه بالاتفاق وقد اشار المص الى ذلك كله بقوله **ما تبيد محل الحكم لا يمنع النسخ**
كما في خصوصيات الايدا **بخلاف ما تبيد نصا** كما في الصوم واجب مستمر ابدا فانه لا يجوز بالاتفاق
ومفهوم قوله نصا ان ما تابيده على جهة الظهور دون النص غير مانع كما في خصوصيات رمضان
يجب ابدا وانما جوزه الجمهور في الصورتين **لان ابدية الفعل المكلف به وعدم ابدية التكليف**
**به لا يتنافيان** لان ابدية الفعل انما تنافيه وتناقضه عدم ابديته لا عدم ابدية التكليف
به وعدم ابدية التكليف بالشيء انما تناقضه ابدية التكليف بذلك الشيء لا ابديته فان قيل
نفس الفعل بالابدية لا من حيث هو بل من حيث كلف به فيستلزم ابدية التكليف به واذا
ثبتت ابدية التكليف بها كيف يصح نسخ ابدية **اجيب** بالمنع وان سلم فغايته الظهور
**ولان الظاهر جائز المخالفة لدليل** بل واجب **بالاتفاق** واذا كان التقييد للحكم بلفظ التابيد
انما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمان بالظهور لا بالنصوصية لم يمتنع ان يكون

المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع
الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد الشارع واذا ارتفع ذلك
يلزم منه محال فيكون جائزا وقوله **فلا تناقض** فيه اشارة الى شبهة المانعين وجوابها
قالوا التابيد معناه الدوام والنسخ ينافي الدوام وينقطعه وكان تناقضا فلا يجوز على الله
**والجواب** منع لزوم التناقض في موضع الخلاف لما بيناه وانما يلزم فيما نص فيه على
تابيد الحكم واستمراره ولا خلاف في منع نسخه فالواجب وجوب الصيام المؤبد يجعله غير مؤبد
لانه اذا لم يجب جاز تركه ولم يدم ويكون مبطلا لنصوصية تابيد الفعل كتابيد الحكم **قلنا**
نسخ الوجوب المؤبد يستلزم اجتماع الخمس والفي في زمان واحد ولو في بعض ازمنة الاول بخلاف
نسخ الفعل المؤبد لاحتمال ان يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل على ان الفعل المؤبد اذا لم
يلاحظ معه الحكم الشرعي لا يتصور نسخه وكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه فالواعد مرجوان النسخ
في كون الصوم واجب مستمرا ابدا ان كان لكونه خبرا مؤديا الى الكذب وكذا الصوم المستمر
المؤبد في شهر رمضان واجب وان كان باعتبار كونه حكما واجبا فالايجاب المؤبد للصوم
والايجاب للصوم المؤبد سواء في ذلك فيكون نسخهما جميعا ابدا او الفرق بحكم **قلنا** لا نسلم
الاستوى في الطرفين فان الفرق بين الايجاب المؤبد والايجاب المؤبد واضح لا يخفى **مسئلة**
**ويكون المحل خبرا لا يمنع النسخ الا بالنقيض فيما لا يتعين مدلوله** يعني ان محل التكليف اذا
كان خبرا كقوله ان يكلف الشارع احدا بان يخبر شيئا من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري
واحراق النار وايمان زيد فان خبريته لا تنافي نسخ التكليف بالاخبار به فيجوز نسخه برفع
التكليف به بالاتفاق كنسخ التعبد بتلاوة بعض الايات واما نسخه بان يكلفه الاخبار بنقيضه
فان كان مما لا يتعين مدلوله لم يجز عند اكثر المعتزلة لان احدهما كذب والتكليف
به قبيح وجوزه الاشاعرة بناء على اصلهم من نفي القبح العقلي ويرد عليهم ان التكليف به صفة
نقص وهم لا يجوزونها على الله تعالى واختار العلامة الفناري في فصول البدائع انه لا
يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه في حق الرسول لانه يرفع الثقة ويجوز في حق غيره لجواز التكليف
بالكذب كما جاز الكذب في بعض المواضع وان كان مما يتعين مدلوله جاز بالاتفاق
كنسخ التعبد بتلاوة شيء والامر بتلاوة ضده **والمختار انه لا ينسخ مدلوله** اي مدلول الخبر
سواء كان مما يتعين كايمان زيد وكفره او لا كحدوث العالم وفاقا للشافعي وابي علي وابي هاشم
والقاضي ابي بكر الباقلاني والصيرفي وابي اسحق المروزي وابن السمعاني وابن الحاجب وعامة
المتاخرين من الفريقين **وقيل ينسخ** من الخبر **ما يتعين** مدلوله وهو اختيار السيد العلامة
ابرهيم بن محمد ورواه في الفصول عن ائمة الزيدية وابي عبد الله وابي الحسين وبعض
الاشعرية **والاستدلال** من اهل هذا القول **بحسن الاخبار بكفر زيد حال كفره وقبحه**
**حال ايمانه ونحو** قوله تعالى **ولله على الناس** حج البيت وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون **يرفع**
**الخلاف** لان انه الحج مراد بها الامر والايجاب ولكنها او شرب صيغة الخبر الدالة على التحقيق

وابردت في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار على وجه تعبد الله حق لله تعالى
سجدوا احب في دمهم الناس لا انكاد لهم في اداء ما يكبد الشان الحج واعتنا بامره وهكذا
قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون تعبد بحرمة مس غير المطهر اياه وهذه احكام يجوز نسخها بالاتفاق
واما حسن الاحتياط بكفر زيد حال كفره وقبح الاحتياط به حال ايمانه فليس ذلك من النسخ في شيء
لما عرفت من ان النسخ بيان انتهاء حكم شرعي او رفع حكم شرعي وهذا ليس حكما شرعيا بل هو
حكم عقلي ولهذا قال الفقيه يحيى بن حسن الفرسي ان كان الخبر مما يتعبد بالتعبد فانه كانت
فائدته حكما شرعيا جاز النسخ بجوازه الحج وان لم يكن حكما جاز ولا يسمى نسخا قالوا قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء منسوخ بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
في النار منسوخة بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء **قلنا** اما الاول فمن باب
تقييد المطلق اي ان الله يغفر ذلك مع الطاعة وعدم العصيان واما الثانية فاصحابنا يخصصون
من يشاء بالتائب وغيرهم يخصصون بذلك آيات الوعيد بناء على ان مجهول النار يخلد
او في حكم المقارن **مسئلة** اختلف في جواز النسخ من غير بدل والمعنى هل يجوز النسخ
للحكم الشرعي بلا حكم اخر بان يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير اثبات حكم
اخر شرعي **وهو جائز** عند الجمهور **بلا بدل** وخالف فيه قوم من اهل الظاهر ونقله القاضي
ابو بكر الباقلاني عن بعض من المعتزلة وذهب الدبوسي وابن السبكي الى انه جائز عقلا وقع
وحملوا كلام الشافعي حيث قال وليس بنسخ فرض الله الا اذا ثبت مكانه فرض على نفي الوقوع
دون الجواز ووجه ما ذهب اليه الجمهور قوله **لجواز المصلحة** في انقضاء التعبد بذلك الحكم
من دون تبديل له بحكم اخر والعقل يقضي بانه لا استحالة في ذلك قضا وطبعا واما من لم
يقل بمراعاة المصالح فوجه الجواز عنده الظهور **وللوقوع** وذلك كصدقة النجوى في قوله تعالى
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانه اوجب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم ثم نسخ بقوله تعالى فاذ لم تفعلوا وهو نسخ بلا بدل والاباحة اصلية واما الاباحة
بعد نسخ وجوب الامساك عن المباشرة بعد النوم او صلوة العشاء وبعد تحريم ادخار لحوم
الاضاحي فشرعية لان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم صريح في ذلك وكذا
قوله صلى الله عليه وآله وسلم فادخروها وقوله **والمراد بلفظ او بحكم نعم الشرعي**
**والاصلي او شرعي مخصص** اشارة الى حجة المخالف وجوابها وتقريرها ان الله تعالى اخبر بقوله
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها انه لا نسخ الا ببدل لانه لا يتصور كونه
خيرا او مثلا الا فيه فالمخلف في خبر الصادق محال وتقرير **الجواب** ان المراد
بالآية اللفظ فيدل لها كذلك فالمراد نأت بلفظ خير لا بحكم خير والنزاع في الثاني
ولا دلالة عليه في الآية سلمنا ان المراد بحكم خير منها ولا نسلم ان المراد بالحكم الشرعي بل المراد
اعم منه ومن الاصلي فلعل الخير في حكم الله تعالى عدم الحكم الشرعي وهو حكم اصلي
سلمنا ان المراد به الشرعي لكن لفظ الآية عام محتمل للتخصيص فلم لا يكون مخصصا لما نسخ



الى بدل لا به النجوى واختلف ايضا في جواز النسخ للحكم **بالاثقل** منه بعد اتفاقهم على جواز
النسخ الى بدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليل رمضان الى حله ووجوب مصابرة
كل طائفة من المسلمين لعشرة امثالهم بوجوب مصابرتهم للضعف الى بدل مماثل
كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وذهب بعض الشافعية
وبعض اهل الظاهر الى انه لا يجوز فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منع منه
شرعا فقط وهو ابو بكر بن داود الظاهري ومنهم من قال انه جائز ولكنه عري واقع
والجمهور على جوازه ووقوعه **لما مر** من حديث المصلحة والوقوع كنسخ التخيير بين الصوم
والفدية بتعيين الصوم وصوم عاشوراء وهو يوم تصوم رمضان ووجوب الحبس
في البيوت والاذى بالجلد او به وبالرجم والصفح عن الكفرة بقتال مقاتليهم ثم بقتالهم
كافة وقوله **وابتداء التكليف بنفي بعد المصلحة** اشارة الى شبهة المانعين وجوابها
تقريرها ان النقل من الاخف الى الاثقل ابتداء في المصلحة لكونه اضرارا في حق المكلفين
لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا استضروا بالعقوبة وهو غير لائق
بحكمة الشارع وتقرير **الجواب** ان ذلك لازم لهم في ابتداء التكليف لنقل
المكلف من الاباحة الاصلية والاطلاق الى مشقة التكليف وجوابهم جوابنا وانما
لا نسلم الابتداء به لجواز ان يعلم الشارع ان الاصلح للمكلف هو النقل الى الاثقل كما ابتلاهم
من الصحة الى السقم ومن القوة الى الضعف واحيوا اباءهم الله تعالى **يريد الله ان يخفف**
**عنكم** وبقوله تعالى **يريد الله بكم اليسر** ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل بخلاف ذلك
فلا يريده **قلنا** التخفيف واليسر والعسر في الآية مطلق لا عام واللام للجنس لا للاستغراق
ولو سلم فالمراد في الآخرة كتخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم فيجوز باعتبار ما يؤول
اليه لان غاية التكليف هذان ولو سلم كونه دنيويا وجميعه فهو **مخصوص بما ذكرناه**
من النسخ بالاثقل **كالنقل** اي كتخصيصه بالتكاليف الثقيلة الشاقة **وانواع الابتلاء** في الابدان
والاموال انفاقا واحيوا اباءنا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
والخير هو الاخف والمثل هو المساوي والآية ليس بنسخ منهما **قلنا** الآية تخبر باعتبار
الثواب بدليل قوله تعالى لا تضيعهم ضياعا ولا تصب الآية وبقول الطيب للمريض الجوع خير لك
**مسئلة ويجوز** وقوع النسخ **في القرآن حكما وتلاوة** معا ولا يخالف فيه الا من يمنع وقوع النسخ
في القرآن وهو ابو مسلم كما تقدم فاما نسخ جميعه فانه ممتنع بالاجماع لانه معجزة نبينا صلى الله عليه
وآله وسلم المستمرة على التأبيد وذلك كحديث عائشة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن
رواه مسلم فانه لم يتلهذا اللفظ حكم القرآن لا في الآية ولا في غيرها واما قول عائشة
فتوفي رسول الله وهي فيما يتلى من القرآن فمحمول على ان من لم يبلغه نسخ تلاوته تلوه وهو معذور
واما اولا فلذلك لاجماع الصحابة ومن بعدهم على تركها من المصحف **او احدهما** اي يريد انه يجوز
نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم اما نسخ الحكم دون التلاوة فكثير كآية النجوى

قال عبد الرزاق اخبرنا معمر عن ايوب عن مجاهد قال على ما عمل بها عشرين حتى نسخ واحسبه
قال وما كان الاساعة من نهار وانه الاعداد بالحول وانه الوصية للوالدين والاقربين
وانى الجنس والاذى للزانيين والايات المنسوخة بانه السيف وهي كثيرة واما نسخ التلاوة
دون الحكم وكما رواه الشافعي عن سعيد بن المسيب عن عمر قال اياكم ان تهلكوا عن ايه
الرجم او تقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله عز وجل ولقد رجم رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم والذي نفسي بيده لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لاثبتها الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها وروى الترمذي نحوه والبخاري ومسلم عن ابن
عباس عن عمر قريبا من هذا وروى النسائي عن ابي امامة اسعد بن سهل بن حنيف عن عائشة
رضي الله عنها قالت لقد اقرأنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه الرجم الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وفي رواية ابيهما انها كانت في سورة الاحزاب
والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان فالحكم باق واللفظ مرتفع ومنع النسخ في الامرين
وهما نسخ الحكم فقط والتلاوة فقط وقد روي عن بعض الاصوليين منع نسخ الحكم دون
التلاوة وعن بعضهم المنع من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وبه جزم السرخسي وعن بعضهم
المنع من القسمين معا لنا في الاحتجاج لمذهب الجمهور ان القطع بالجواز لنسخ كل من
التلاوة والحكم دون الاخر حاصل فان جواز تلاوة الاية حكم من احكامها وما يدل عليه
من الاحكام حكم اخر لها ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك جاز نسخ احدهما دون الاخر كسائر
الاحكام المتباينة ولنا ايضا الوقوع لنسخ كل منهما دون الاخر كما تقدم بيانه والوقوع مع
الجواز قيل في الاحتجاج للمانعين وهو لمن منع من نسخ كل منهما دون الاخر هما اي التلاوة
والحكم في التلازم بينهما لانتفائهما عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما
ان العلم والعالمية لا ينفك احدهما عن الاخر وكذلك المنطوق والمفهوم والتلاوة والحكم
يجب ان يكونا كذلك قلنا لا نسلم ثبوت العالمية وان ثبوتها فرع ثبوت الاحوال والحال هو
الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو عند الجماهير من ائمة اهل البيت وغيرهم باطل لما
علم ضرورة من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات
ولذا قال بعض ائمة اهل البيت عليهم السلام في وصف اعتقادات ابائه الصحيحة من قصيدة طويلة
لم يثبتوا صفة للذات زائدة ولا قضوا بانها احوال والمفهوم غير لازم
للمنطوق لتخلفه عنه في كثير من الصور كما سبق تحقيقه سلمنا عدم الانفكاك بين العلم
والعالمية وبين المفهوم والمنطوق ولا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية
والمفهوم والعلة والمعلول يجب تلازمهما ابتداء ودواما بخلاف التلاوة والحكم فلا تلازم بينهما
ابتداء لا دواما لان التلاوة امارة الحكم في ابتدائه دون حاله دوامه فلا تدل الا على
ثبوته ابتداء ولا تدل دوامها على دوامه ولذلك يثبت الحكم بها مرة واحدة مع تكررها
ابتداء واذا نسخت التلاوة وحدها كان نسخا لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده



يهو نسخ للدوام وهو غير المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل عن المدلول قيل في الاحتجاج
للمانعين لنسخ احدهما دون الاخر بانا نعقل احدهما من دون الاخر يوقع في الجهل لانهما
اعتقاد بقي الحكم لنسخ التلاوة واعتقاد ثبوته لبقائها ويرفع الفائدة عن القرآن لاختصار
فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد اصلا او قصد ولكن من غير ذلك اللفظ
فقد بطلت فائدته فيكون عبثا والتجهيل والعبث قبيح لا يجوز على الله تعالى ورد
بالمنع للامرين اما الايقاع في الجهل فلانه مندفع مع الدليل الدال على بقاء التلاوة او الحكم
دون الاخر اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه واما رفع الفائدة
فكذلك لا يندفع بقاء التلاوة او الحكم وكونه قرآنا يتلى للثواب وكونه معجزا بفصاحة
لفظه مع بقاء الحكم قد حصلت في الابتداء وقد تقرر هذا الاحتجاج على وجه يكون حجة
للمانعين من نسخ التلاوة دون الحكم فقط وللعاكسين ويوجد مما سبق تقريره اجوبة
مسئلة ويجوز نسخ القرآن والمتواتر والاحاد كل بمثله اتفاقا فلا يخالف فيه
الا من منع النسخ مطلقا او من منعه في القرآن فيجوز نسخ القرآن بالقرآن كاية العدتين
والخبر المتواتر بالخبر المتواتر ومثاله غير ظاهر وقد مثله القرشي بنسخ المتعة ونسخ
الكلام في الصلوة والخبر الاحادي بالخبر الاحادي نحو حديث الصحيحين كنت نهيتكم
عن زيارة القبور فزوروها الا فانه كنت نهيتكم ان النهي كان من السنة وكنتم تكرهون
المتعة ونسخ الوضوء مما مسته النار ومن مس الفرج وهو كثير ويجوز نسخ الاضعف بالاقوى
فيجوز نسخ الاحادي بالمتواتر اتفاقا ويجوز نسخ السنة متواترة كانت او احادا بالقرآن
عند الجمهور كنسخ مباشرة الصائم اهله ليلا بعد النوم او صلوة العشاء بقوله تعالى احل
لكم ليلة الصيام الاية وكالتوجه الى بيت المقدس فانه كان بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام لانه اي الاضعف ان كان الاحاد فظاهر جواز نسخه
بالكتاب والسنة المعلومة لان جواز نسخه بالمتواتر متفق عليه والكتاب اقوى منه
ولذا قدمه معاذ ولما قدمناه من صور الوقوع قيل يجوز ان يكون نسخها بالسنة
وتوافقها القرآن او بنسخ المنسوخ بشرائع من قبلنا او بقرآن نسخ تلاوته قلنا لو
قدح ذلك لما صح اجماع العلماء على صحة الحكم بناسخيته بعد علم تاخره عما خالفه وحجية
شرائع من قبلنا معتبرة بما قص فيه ولم ينقض في الكتاب وما نسخ تلاوته لا يسمى قرآنا
بل سنة لانه وحي غير متلو ولذلك لا يجوز به الصلوة ومن ذلك مصالحة الرسول صلى الله
عليه الصلاة والسلام اهل مكة في الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان
علمتموهن مؤمنات الاية او كان الاضعف هو المتواتر والاقوى الكتاب فلا اقل
من الجواز لنسخه بالكتاب للقطع بامكانه في نفسه وعدم لزوم المحال منه كعكسه
والمدعى انما هو الجواز لا الوقوع وقيل يمتنع نسخ السنة معلومة كانت او مظنونة
بالقرآن وهو قول الشافعي صرح به في رسالته قال القاضي عبد الجبار ومن اصحابه من
نسب اليه جواز ذلك وليس بظاهر من قوله لكنه لما راى المسئلة تضعف على النظر

جعله قولا آخر بحسب ما فعله كثير منهم انتهى كلامه وجمهور المتأخرين من الشافعية
يتأولون كلامه بانه انما اراد نفي الوقوع دون الجواز قال الامام يحيى ومن ائمة الزيدية
من ذهب الى ذلك ودلك للدليل السمعي اعني لقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين
للناس فيجب ان يكون ما جاء به من الذكر الذي هو القران مبينا لا دافعا والنسخ رفع
لا بيان قلنا البيان معناه التبليغ لانه اظهار سلمنا فالنسخ بيان لانه مؤدٍ الى الحكم
كما سبق في مقدمة الباب سلمنا فاين نفيه اي النسخ لانها انما تدل على ما يؤدي به مبينا في الجملة
ولا تنافي كونه نسخا في الجملة سلمنا التعميم فلم لا يكون مبينا باعتبار ما ثبت به من
الاحكام ناسخا باعتبار ما ارتفع به منها وقد تقرر الاحتجاج بهذه الآية على وجه آخر حاصله
ان الآية تدل على ان السنة تبين القران لانه عليه الصلوة والسلام انما يكون مبينا
بها فلو نسخ الكتاب السنة لكان مخالفا لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم اذ النسخ
تبديل فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم نقض ما نطق به القران وهو محال
حاصل الجواب منع اختصاص تبيينه بها لجواز ان يكون مبينا بما ورد على
لسانه من الكتاب والسنة جميعا والجمهور من ائمة الزيدية وغيرهم على جواز نسخ
القران بالمتواتر من السنة ومنعه الشافعي رضي الله عنه وتابعه على ذلك طائفة وهو
مروي عن بعض ائمة الزيدية واختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا كالحرث المحاسبي
وعبد الله بن سعيد والقلانسي وهو رواية عن احمد بن حنبل ومنهم من منعه سمعا
كالشيخ ابي حامد الاسفرايني وهو مقتضى كلام المانعين من ائمة الزيدية وتأولوا به
مذهب الشافعي احتج الجمهور بقوله لانه معلوم متأخر فرضا فوجب على المكلفين اما
ولا مانع من معرفة كون حكم مصلحة بالقران ومعرفة كون بدله مصلحة بالسنة
قيل في الاحتجاج للمانعين سمعا قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها وهو يدل على جواز نسخ القران بالسنة من وجهين احدهما ان ما ننسخه القران
يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك بانهما آية قال تعالى والله يأتي
يجب ان لا ينسخ الا بما يأتي به الله وهو القران قلنا المراد من قوله نأت بخير منها او مثلها
الحكم وهو خير او مثل في حق المكلف حكمه او ثوابا سلمنا فغير الناسخ اذ لا يمتنع ان يكون
المراد بالآية على موجب ظاهرها ان الله تعالى متى نسخ آية انزل الله آخر مثلها او خيرا منها
وان لم يكن هي الناسخة للاولى بل يكون الناسخ لها امرا آخر سلمنا في التلاوة يعني لا
يكون المراد في الآية نسخ التلاوة فاذا نسخ الله تعالى آية تلاوة بدلها بآية تلاوة هي خير في الثواب
او مثل وقوله الضمير لله تعالى في نأت لا يمنع النسخ بالسنة لان الكتاب والسنة جميعا
من عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبه تعلم الجواب
عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان لم يكن المراد الا نفي
لعطا لم ينزل مكان ما انزل واما المانعون عقلا فاحتجوا بان تجويزه يؤدي الى التنفير
عن الانبياء وعما جاؤا به من حيث يجوز ان يأمن من عند انفسهم بما يرفع حكم ما جاؤا



من عند الله وقد نبه الله تعالى على نفي هذا المعنى بقوله قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي قلنا تمام الدلالة على تعيينهم للتبليغ عن الله تعالى وتعريف الامة مصالحها
الشرعية وعلى ان كل ما جاء به من عند الله وعلى انه لا يجوز عليه الكذب والتغيير
والتبديل والجمهور ايضا على منع نسخ الكتاب والسنة المعلومة بالآحاد التي لا
تفيد القطع بالقران لان القاطع لا يعارضه المظنون وذهب متأخروا الحنفية الى جواز
نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالخبر المشهور قالوا لان النسخ بيان من وجه وتبديل
من آخر فمن حيث بيانه يجوز بالآحاد كبيان المجمل والمخصص ومن حيث تبديله
يشترط التواتر فجاء التوسط بينهما عملا بالجهتين وفيه انه لا واسطة بين العلم
والظن وقد صرحوا بان المظنون لا يقابل القاطع وفي جمع الجوامع ان نسخ القران بالآحاد
جائز غير واقع وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي وابو عبد الله البصري الى
جوازه في عصره عليه الصلاة والسلام لا بعده ووافقهم الامام يحيى رحمه رضي الله عنه
من ائمة الزيدية عليهم السلام على ذلك لما يجيء من حديث اهل قبا وتعب الآحاد الى
الآفاق وغيرهما وللاجماع على المنع فيما بعده الى ظهور المخالف وذهب جمع من الظاهرية
الى جوازه ووقوعه لانه اذا جاز تخصيص القاطع بالآحاد جاز نسخه به لان ذلك تخصيص
في الاعيان وهذا تخصيص في الازمان واجيب بالفرق بان التخصيص بيان
وجمع بين الدليلين والنسخ ابطال ورفع لاحدهما قالوا قد وقع والوقوع فرع الجواز
بيان ذلك ان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا فاسند ادائي بخبر الواحد
ولم ينكره عليه السلام وانه كان عليه السلام يبعث الآحاد لتبليغ مطلق الاحكام خصوصا
نسخ متواتر الاركان ونسخ الوصية للوالدين والاقربين بقوله عليه السلام لا وصية
لوارث ونسخ قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بقول عائشة رضي الله عنها ما توفي رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى احل الله له ان يتزوج من النساء ما شاء ونسخ قبل الاخذ
فيما اوحي الى محرما الآية بنهيه عن اكل كل ذي ناب واجيب عن الاول بان خبر
الواحد افاد القطع بالقرائن فان يزيد امانيه عليه السلام بالقرب منه في منزله وبيته صدوره
عادة وعن الثاني بمنع بعثه للآحاد بما ينسخ قاطعا لظهور اسوة الناسخ والمنسوخ في حق
النائبين عنه عليه السلام في كونهما بتبليغ الآحاد ولو سلم فلحصول العلم به بقرينة الحال
وعن الثالث بان الخبر معلوم لبلغي الامة اياه بالقبول روى ابو عبيد عن الحسن قال كانت
الوصية للوالدين والاقربين فنسخ ذلك وصارت الوصية للاقربين الذين لا يرثون ثم
قال ابو عبيد والى هذا صارت السنة القائمة عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والله
اعلم قول العلماء واجماعهم في قديم الدهر وحديثه ولو سلم فالنسخ بآية المواريث كما روي
عن كثير من الصحابة وغيرهم والحديث اعاد على ان آية المواريث متأخرة وانه لا يحتج
في المال احتمال لتصديره بان الله قد اعطى كل ذي حق حقه والوجه في ان في قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم اشعارا بانه تعالى تولى بيان حق كل ذي حق من الاقارب بعد ان فوضه

السالمجر ناعن معرفه مقاديره كما تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او وصح ذلك
الاسعار بالحديث وعن الثالث ان تقدير انصا الاقارب كان مفوضا الينا لانه المفهوم
من قوله بالمعروف ثم اوحيها السابع مقدرة في الايه والمقدرة ينافي المفوضه فنسخها
وعن الرابع بان قوله تعالى من بعد وصية في الحكم محكم في الباب والحديث غير صحيح
ولو سلم والنسخ بقوله انا احللنا لك ازواجك الايه وقولها احل ظاهر في ايه بالكتاب
وعن الخامس بان المعنى لا احد الان والتحريم في المستقبل لا ينافيه ولو سلم فالحديث
مخصص لا ناسخ **مسئله** الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ اي لا يكون منسوخا وحكى
المرتضى في عمده الاتفاق على ذلك وحكى السيد ابرهيم في فصوله الخلاف فيه عن ابي الحسين
البصري وابي عبد الله البصري وفي حكايته عن ابي عبد الله البصري نظر احتج الجمهور بقوله
ليس ناسخه المقدر اما قاطع فيكون الاجماع خطا لانعقاده على خلاف الدليل القاطع لانه
ان كان نصا فهو متقدم على الاجماع لكونه لا ينعقد في حيوته صلى الله عليه واله وسلم والاجماع
لا ينعقد على خلاف النص القاطع وان كان اجماعا قاطعا فلان الاجماع لا ينعقد على خلاف
الاجماع والا لزم ان يكون احد الاجماعين باطلا بالضرورة سواء كان سنده ظنيا او قطعيا
ولما امتنع بطلان الاجماع القاطع كان الاجماع الاخر المفروض ناسخا باطلا لانعقاده على الخطا
وانه محال واما ظني والظني لا يقابله اي لا يقابل الاجماع القطعي للاجماع على تقديم القاطع
على المظنون هذا ان كان الاجماع المفروض نسخه قطعيا واما ان كان ظنيا فالحجة الشامله
له وللقطعي قوله ولارتفاع النسخ بارتفاع الوحي يعني تنزيله صلى الله عليه واله وسلم والاجماع
لا ينعقد الا بعده عليه السلام لان قولهم في زمانه من دونه لاغ ومع قوله او تقريره المجمع في قوله
او تقريره لا في قولهم واذا انعقد الاجماع بعده لم يكن نسخه بكتاب ولا سنه لعدمهما بعد وفاته
ولا باجماع لانه ان كان لا عن دليل فخطا او عن دليل فيلزم تقدمه على الاجماع المفروض كونه منسوخا
والناسخ لا يتقدم على المنسوخ والقياس شرطه عدم مخالفه الاجماع مع ان التعدية مقارنة
للتعدية باصله فيلزم تقدمه وهو باطل **قيل** في الاحتجاج للقائلين بالنسخ **الاجماع** من الامه
في مسئله **على قولين** يقول باحدهما طائفة وبالاخر الباقون **اجماع** من الكل **على انها اجتهادية**
على المجتهد المصير الى ما اداه اليه اجتهاده منهما وللمقلد الاخذ بايهما شاء ايه يجوز الاجماع على
احد القولين كما مر **فالاجماع** حينئذ **على احدهما ناسخ** للاجماع الاول لابطاله الجواز الذي
اقتضاه **قلنا** لا نسلم الاجماع الاول لان كل فرقه يجوز ما يقول به وينفي الاخر ولو سلم فلا نسلم
انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم في الاجماع من القول بامتناعه ولو سلم الاجماعان فان الاجماع
الاول من الاولين على جواز الاجتهاد فيما اختلفوا فيه **مشروط** بان لا يوجد قاطع يمنع الاجتهاد
للاجماع على ان الاجتهاد بخلاف القاطع لا يجوز والجمهور على انه **لا ينسخ** اي لا يكون ناسخا لعبرة وما
وجد من الاجماع على خلاف النص فليس ناسخا لا انه هو الناسخ وذلك لانه اذا الاجماع الناسخ
عن مستند نص **فالنسخ به** لا بالاجماع **او** لا عنه **فالاول اما قاطع الى اخره** اي الى اخر الدليل
المذكور في منسوخيته يعني انه اذا لم يكن عن مستند منصوص فان كان الاول قطعيا

كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطا والاجماع معصوم عن الخطا وان كان
ظنيا لم يصح مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافاده الظن وقد انتفا
بمعارضه القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم ولا يتصور فيه بيان انتهاء ولا رفع فلا نسخ
**وان قيل** الثابت بالظني قبل انعقاد الاجماع اذا ارتفع به صار نسخا لارتفاع الثابت
بالظني من الكتاب والسنه بالنص القطعي المخالف **قلنا** انعقاد الاجماع على خلافه يدل
على بطلان الظني من اصله وعلى خطا العامل به قبل الاجماع بخلاف رفع الثابت بالظني من الكتاب
والسنه بالنص القطعي وان العامل بالظني قبل نسخه بالقطعي مصيب وقوله **لما تقدم**
حجة احد القولين وهي ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي والاجماع معصوم عن مخالفه دليل شرعي
من الكتاب والسنه لا معارض له منهما فما وجدناه من الاجماع مخالفا لهما حكمنا بنسخه
للناسخ ان لم يمكن الجمع بالتاويل **وقيل** انه يجوز **ان ينسخ** اي يكون ناسخا لعبرة وهذا
القول حكاه في الفصول عن ابي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار وابن ابان وابي الحسين البصري
وابي عبد الله البصري وحكاه البيهقي في المدخل عن الشافعي وفي نسبه هذا القول الى ابي عبد الله
البصري نظر لان السيد اباطالب رضي الله عنه حكى عنه المنع من النسخ به وهو مذهب
شيخه اعرف ولم يحك الجواز الا عن عيسى ابان وبشر بالعبرة واختاره صاحب فصول
البدايع من متاخري الحنفيه جواز نسخ الاجماع بالاجماع واما غيره ولا يكون ناسخا ولا
منسوخا به وحجة القائلين بالجواز ما اشار اليه بقوله **لما تقدم** من حدوث الاجماع
بعد الاختلاف **تقريرا وجوابا** ولا يطول باعادته **مسئله** اختلف في نسخ القياس
يعني ان الحكم الثابت بالقياس هل يجوز نسخه بدليل اخر مع بقاء حكم اصله او لا يجوز وفيه
**اقوال** **اولها المنع** وهو مذهب ائمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين من غير فرق بين
كونه في زمنه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته وبين القطعي والظني وغير ذلك **وثانيها**
**الجواز** من غير فرق كذلك ونسب هذا القول الى ابي عباس بن سريج من الشافعيه وغيره
وقوله **مطلقا** راجع الى القولين معا كما بيناه **وثالثها** الجواز **في القياس الظني** لا القطعي رواه
السيد في الفصول اللؤلؤية عن القاضي عبد الجبار وفي معتمد ابي الحسين عنه وكان احدهما
المنع مطلقا وثانيهما انه ان كان معلوم العلة جاز نسخه قال لان النبي صلى الله عليه واله وسلم
لو نص على ان علة تحريم البر هي الكيل وامرنا بالقياس لكان ذلك كالنص وتحريم الارز فكما
جاز ان يحرم الارز بنص ثم ينسخه جاز ان ينسخ عنا تحريم المستفاد من هذه العلة المنصوص
عليها ويمنع من قياسه على البر وهذا اختيار الاكثر من الحنابلة كابي الخطاب وغيره
واختاره الامدي من كون ما علته منصوصة كالنص ينسخ بما ينسخ به بخلاف المستنبطه
فانه متى وجد نص بخلافها تبين فساد القياس **ورابعها** جواز نسخه **في عصره عليه السلام**
لا بعد وفاته صلى الله عليه واله وسلم وهو مذهب الامام يحيى وابي الحسين البصري
والرازي وانما يجوز نسخه في عصره عليه السلام وهو مذهب عبد هو لا باقوى من
نص او قياس اما بالنص وكما اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا ونعتبر القياس بقياس

الاربعة بامارة دالة على ان علة التحريم الكيل ثم نص على اباحة التفاضل في بعض المأكولات
بيع الاربعة بالاربعة متفاضلا واما القياس فبان يكون المسئلة محالها الا ان الرسول
عليه الصلاة والسلام نص على اباحة التفاضل في بعض المأكولات ونبه على ان علة كونه
مأكولا بامارة هي اقوى من الامارة الدالة على ان علة تحريم الربوي الكيل فيلزم من ذلك
قياس الاربعة على ذلك المأكول واما القياس الثابت بعده فانه عليه السلام ولا يصح
نسخه بنص كتاب او سنة متعبد لتعذر ذلك بعده عليه الصلاة والسلام ولا نص
ظهر بعد الحقاو ولا اجماع ولا قياس اقوى او مساو لان زوال القياس ليس للنسخ بل لزوال
شرطه وهو انتفاء معارضة النص والاجماع والقياس الاقوى وكذلك المساوي لتساقطهما
واما القياس الاضعف فساقط وذهب ابن الحاجب الى انه يكون في عصره صلى الله عليه وآله
وسلم يقطعي سواء كان نصا او قياسا اذا كان النسخ بالقطعي **قلنا** في القطعية وهو ان
يكون المنسوخ قياسا قطعيا بان يكون جميع مقدماته قطعية ونسب الفهري في
قوله هذا القول الى الشافعية واما بعده عليه الصلاة والسلام فلا نسخ وان ذهب
الى هذا القياس ذاهب في سائر الاعصار لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه
وان كان متعبدا بطلبه ورفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا
متعبدا بل يدل انه كان منسوخا والفرق بين الامرين غير خفي **و** ذهب السمرقندي
الى انه يجوز نسخ القياس بالقياس الاقوى خاصة احتج القائل بالمذهب **الاول** وهو المنع
على الاطلاق بان شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض سواء كان اقوى او مساويا
فاذا ظهر المعارض زال شرط العمل به من اصله سواء قيل كل مجتهد مصيب او قيل المصيب
واحد لان الذي يظهر للمجتهد بعد القياس لا بد ان يكون معتبرا في عصر النبي صلى الله
عليه وآله وسلم والا لم يكن شرعيا **قلنا** ما ذكرتموه منقوض بالاحاد لان شرط العمل
بها عدم ظهور معارض راجح او مساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح **فان قيل**
ناسخ الاحاد متراخ فلا يكون ثابتا في حق المكلف حين العمل بالمنسوخ فلا يكون العمل
بالمنسوخ مشروطا فلا يصدق اذا وجد الناسخ انه زال شرط العمل به لان زوال الشيء يستدعي
سابقته **قلنا** وناسخ القياس يجب تراخيه عن اصله وتراخيه عن اصله يستلزم
تراخيه عن حكمه للاتفاق على انه مظهر للحكم لا مثبت له فيكون بان سواء احتج **الاخرون**
وهم القائلون بالجواز مطلقا والمفصلون اما المجوزون على الاطلاق فلهم مقام واحد
ودليله ان القياس يجوز نسخ حكمه كغيره من الادلة الشرعية في ذلك فيجوز نسخه بالاقوى
منه وتمثيله اذا عرف تقدم اصله على ناسخه بوجه من الوجوه السابقة واما المفصلون فلكل
منهم مقامان احدهما مقام الجواز ودليله ما سبق وثانيهما مقام المنع وقد اشار
الى تمسك كل منهم فيما منعه فقال **ثانيهم والقطعيان لا يتعارضان والظني ساقط**
يعني ان ثاني الاخيرين وهم القائلون بجواز نسخ الحكم المستفاد من القياس الظني دون
غيره تحتهم في جواز ما يجوز فيه ما تقدم وفي امتناع نسخ الحكم الثابت بالقياس القطعي



انه لا يجوز ان يكون ناسخه قطعيا لان القطعيين لا يتعارضان ولا ظنيا لان الظني
مع القطعي ساقط والاحكام انما تثبت بهما **قلنا** نختار انه ينسخ بالقطعي ولكم القطعيان
لا يتعارضان مسلم ولكنه **لا يتعارض مع التاريخ** الذي لا يعرف النسخ الا به
والتعارض بين النسخين انما يتحقق مع اتحاد الوقت فاذا كان الناسخ وارد اعن
السابق بعد امكان العمل بالفرع المنسوخ بعد الوقت فانتفى التعارض **احتج**
**ثالثهم** اي ثالث الاخيرين وهو القائل بجوازه في عصره عليه السلام بنص او قياس اقوى
والمنع من بعده لمقام المنع بقوله **وارتفاع النسخ بارتفاع الوحي** ولا يصح نسخه بكتاب او سنة متعبدين
ولا بغيرهما كالقياس **قلنا** ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي مسلم ولكنه **غير مفيد** للاتفاق
على ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالقائلون بالجواز لا يقولون بان الحكم المستفاد
من القياس لو اقع بعده صلى الله عليه وآله وسلم انما يثبت به واستقر الى ظهور الناسخ
له حتى يلزم وقوع النسخ بعد ارتفاع الدليل واما المحكمون بان ثبوته مقارن للثبوت
حكم اصله فيحرم بيع الاربعة متفاضلا مقارن لتحريم بيع البر متفاضلا سواء وقع في ذلك
الوقت تركيب قياس او لا واذا ورد بعد ذلك ما يدل على جواز التفاضل في الاربعة كان
نسخا لقياسه على البر فاذا قاسه قائس في سائر الاعصار على البر لعدم اطلاعه على
الناسخ فعمل بالتحريم ثم اطلع من بعده على الناسخ ظهرت له منسوخية القياس بعدها
ولم يكن من النسخ بعده صلى الله عليه وآله وسلم في شيء هذا مع عرفان تأخر الناسخ عن
اصل المنسوخ والا فان كان معارض القياس نصا او قياسا راجحا حملناه على انه قرينة
عدم التعبد بالقياس كما في بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ **احتج رابعهم** يعني
رابع الاخيرين وهو القائل بجوازه في عصره صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان الناسخ قطعيا
لقياس قطعي والمنع في الظني مطلقا والقطعي بعده صلى الله عليه وآله وسلم لمقام المنع
**كهذا وكالمانع مطلقا** يعني ان حجته على امتناع نسخ القطعي الظني في حق نبوته بعده
صلى الله عليه وآله وسلم كحجة ثالثهم وهو ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي وحجته على امتناع نسخ
القياس الظني في حق نبوته بعده صلى الله عليه وآله وسلم كحجة المانعين مطلقا والجواب
كالجواب **احتج خامسهم** وهو القائل بجواز نسخه بالقياس الاقوى لا بغيره لما سبق من
ان الحكم المستفاد من القياس كغيره من الاحكام الشرعية فيجوز نسخه كما جاز نسخها
**ولكنه اذا كان الناسخ غير القياس فانه يزيله** من اصله لان ذلك الغير اما نص واما اجماع
ومن شرط صحة القياس ان لا يخالف نصا ولا اجماعا فاذا وجد نص او انعقد اجماع على خلافه
زال الزوال الشرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا سيما نسخا **وغير القياس الاقوى** اما مساو
او مرجوح والكل **ساقط** اما المساوي فلامتناع الترجيح من دون مرجح وسقوط الاول
لزوال الشرطه لا للنسخ لان من شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض كما سبق واما المرجوح
فلاستلزام النسخ به تقديم المرجوح على الراجح **قلنا** يجوز نسخه بالنص **ولا اذا لم يقع التاريخ**

على الاطلاق

المقيد لما خص النص الناسخ عن اصل القياس مدة نسخ العمل بالقياس المنسوخ كما سبق
قريبا ولو كان النص يزيل القياس من اصله على الاطلاق لوجب ان يزيله من اصله القياس
الاقوى لان من شرط صحة القياس ان لا يخالف قياسا اقوى اتفاقا واختلف في نسخه لغيره في
نسخ القياس لغيره على اقوال اولها المنع وثانيها الجواز مطلقا اما منع النسخ به مطلقا فهو
قول الامامين ابي طالب والمنصور عبد الله بن حمزة عليهما السلام وحكاه ابو طالب
عن عامة الفقهاء والمتكلمين ولا نسخ نصا ولا قياسا اما النص فلاجماع الصحابة على رفض
القياس عند وجوده واما القياس فلان تقدمه اصله قرينة تخصص عليه الاخر
كما في بناء العام على الخاص ان لم يكن مرجوحا والا يدرس ولا شرط العمل به كما تقدم
واما الجواز مطلقا فهو مذهب ابي عباس بن شريح من الشافعية فاذا رجح قياس متاخر
لتاخر شرعيته حكم اصله على خبر الواحد مثلا لوجه من وجوه الترجيح او سوى بينهما
وجب نسخه بالقياس لاستناده الى النص المتاخر الدال على علية العلة مع حكم الاصل
لا على حكم الاصل فقط لان النص الدال على حكم الاصل قد يكون عليه مستنبطه فيكون
النص على الحكم المدعى نسخه معارضا لها ولا يصح الالحاق فلا نسخ وثالثها الجواز في الجلي فيجوز
ان ينسخ القياس الجلي غيره من سائر الادلة بخلاف الخفي لضعفه قال الدواري وهو قياس
المعنى دون قياس الشبه وجعله قولا لابن شريح والقول الاخير القائلين بالجواز مطلقا
وحكاه الاستاذ ابو منصور عن ابي القاسم الانماطي وجعله قولا لابن ورابعها الجواز في
القطعي بمثله فيجوز ان ينسخ القياس القطعي قطعا مثله سواء كان نصا او قياسا وهو اختيار
ابن الحاجب ومن وافقه بشرط ان يكون في زمنه صلى الله عليه واله وسلم اما ما وجد بعد
زمنه صلى الله عليه واله وسلم فلا يكون ناسخا لانتفاء النسخ حينئذ **قلنا** نسلم
انه ان خالفه كان منسوخا وخامسها الجواز في الجلي الخفي وهو مذهب القاضي البيضاوي
كما تقدم وفي المسئلة مذاهب اخر منها انه لا يجوز ان ينسخ القياس الا قياسا مثله نقله الترمذي
عن نص الشافعي وجمهور الشافعية ورجحه وظاهره عدم التفرقة بين راجحية الناسخ
ومساواته للمنسوخ فيكون قولا معاكسا لما اختاره البيضاوي ومنها ما حكاه ابو الحسين
بن القطان وغيره عن ابي القسم الانماطي ان القياس المستنبط من القران ينسخ به القران
والمستنبط من السنة ينسخ به السنة ومنها جواز النسخ به ان كانت علته منصوصة لا غير
وهو اختيار الباجي والامدي وغيرهما **مسئلة** فيما يتعلق بنسخ الفحوى وهو مفهوم
الموافقة وقد اتفق القائلون بكونه ليس من باب القياس على جواز النسخ به ونسخه مع
اصله واختلف العلماء في نسخ كل من الفحوى والاصل وهو ما له المفهوم دون الاخر فهل
يجوز نسخ تحريم الضرب وانما تحريم التافيف وعكسه لا يجوز شيء من ذلك او يجوز نسخ بعض
بعض فيه اقوال اولها المنع مطلقا فلا ينسخ الفحوى دون اصلها ولا الاصل دون فحواه
اللهم الا ان يكون بقاء الفحوى بدليل اخر غير المنسوخ فانه جائز بلا خلاف وهذا مذهب



ابي الحسين البصري والاكثرين وثانيها الجواز مطلقا فينسخ كل من الفحوى والاصل
وبقي الاخر وهذا مروي عن القاضي عبد الجبار واختاره القاضي عبد الوهاب في
جمعه وثالثها الجواز في الاصل يعني انه يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى دون العكس ولا يجوز
وهذا مذهب ابن الحاجب وغيره ورابعها الجواز فيه اي في الاصل خاصة في الاولى والا
فيهما يعني انه يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى لا الفحوى مع بقاء الاصل اذا كانت الفحوا
في معنى الاولى وان لم يكن الفحوى اولا بل كانت مساوية جاز النسخ في كل واحد من
الاصل والفحوى مع بقاء الاخر وهذا مذهب الامام يحيى بن حمزة والسيد احمد الرصاص
وخامسها الجواز في الفحوى مع بقاء الاصل لا الاصل مع بقاء الفحوى الا بدليل اخر وهذا اختيار
القاضي عبد الله بن زيد المذحجي رحمه الله تعالى احتج الاول وهو القائل بالمنع فيهما
بان تحريم الضرب لازم لتحريم التافيف والا لم يعلم منه وتحريم التافيف متبوع لتحريم
الضرب وقد تقرر ان نفي اللازم والمتبوع يستلزم نفي الملزوم والتابع والا لزم
ان يوجد الملزوم والتابع مع عدم اللازم والمتبوع وانه يرفع حقيقة الملزوم والتبعية
فاذا ارتفع اللازم ارتفع الملزوم والا لم يكن ملزوما واذا ارتفع المتبوع ارتفع تابعه
والا لم يكن تابعا **قلنا** دلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام والمعتبر في الدلالة
الالتزامية متعارف علم اللسان وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم في الجملة فهو
اذن لزوم في الجملة فلا يمنع الانفكاك بين اللازم والملزوم حتى يوجد الملزوم
مع عدم اللازم **سلمنا** فعند الاطلاق يعني لو سلم ان اللزوم هنا بمعنى امتناع الانفكاك
فانما هو عند ذلك عند الاطلاق وعدم التصريح بنفي المفهوم اما اذا اصرح بنفيه كما اذا قيل
اقبله ولا تستخف به فان القبل وان كان مستلزما للاستخفاف الا انه اذا صرح بنفيه
لم يستلزمه وما نحن فيه كذلك فانه اذا نسخ تحريم الضرب كان مصرحا بانتفائه فلا
يكون لازما **والتبعية في الدلالة وهي باقية** يعني ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة
لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فان فهمنا تحريم الضرب حصل من فهمنا
تحريم التافيف لا ~~دلالة اللفظ عليه~~ ان الضرب انما كان حراما لان التافيف حرام ولولا
حرمة التافيف لما كان الضرب حراما والمرتفع هو تحريم التافيف لا دلالة اللفظ عليه فانها
باقية والمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع **احتج** الثاني وهو القائل بالجواز فيهما
بان افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان ولا لزوم بينهما حكما بمعنى امتناع
الانفكاك بينهما وغايته ما بينهما اللزوم في الجملة وهو لا يمنع الانفكاك في الجملة فجاز
رفع كل واحد منهما بدون الاخر **واجيب** بانه لو لم يكن بين الاصل وفحواه
الا اللزوم في الجملة للزم ان لا يكون الحكم بانتفائها بطريق الاولوية لكن الاولوية
مشروطة عند البعض واشتراطها يوجب اللزوم الكلي بينهما ودفعه بانه لو كان اللزوم
بينهما كليا لما جاز التنصيص بالخلاف لكنه جائز قطعا كما سبق ودفع بان مثل قوله تعالى

ولا نقل لهما اف ان قيل في مقام ايجاب التعظيم امتنع التنصيص بالتنصيص المفهوم والا
لزم التناقض وان لم نقل في مقام التعظيم لم يستلزم ثبوت المفهوم فلا يضر التنصيص بالنص
وزيادته لا مانع من اعتبار معناه في وقت واعتبار غيره في اخر كما تقدم في نسخ القياس ولا يلزم
من قول مثل ولا تقل لهما اف في مقام التعظيم ان يستمر اعتبار التعظيم حتى يمنع التصريح بنقيض
المفهوم لجواز ان يعتبر في وقت اخر لتحريم التاوف معنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم
ويكون نسخه قرينة لذلك واما على المذاهب الاخرة فمدارها على هاتين المقدمتين ولا يطول
بتفصيلها وقد اختلف في نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به اما نسخه فيجوز سواء نسخ معه اصله او
لم ينسخ وقد قالت الصحابة رضي الله عنهم ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم الماء من الماء
منسوخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل مع ان الاصل
باق وهو وجوب الغسل بالانزال واما نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة فذكر بعضهم
فيه احتمالين قال والظاهر هما عدم الجواز لانه انما يدل على صدق الحكم باعتبار ذلك القيد
المذكور فاذا انتفى ذلك القيد بطل ما بني عليه واختار السيد ابرهيم في فصول الجواز
واما النسخ به فمنعه ابن السمعاني والقاضي عبد الوهاب لان النص دائما اقوى امنه فكيف
ينسخ الاضعف الاقوى واختار السيد ابرهيم في فصوله الجواز وفاقا للشيخ ابي اسحق الشيرازي
والبرماوي بناء على ان المنسوخ بالمفهوم قد يكون مساويا او اضعف كان يكون مفهوم
مخالفه او نحو ذلك والله اعلم **مسئلة** اختلف في نسخ حكم الفرع مع نسخ حكم اصله فذهب
بعض الحنفية الى نفيه والاكثرون الى اثباته وهذا ما اراد بقوله **نسخ حكم الاصل**
**بزوال حكم الفرع** ثم منهم من سمى ذلك نسخا نظرا الى الظاهر من ارتفاعه بعد كونه ومنهم
من لا يسميه نسخا نظرا الى ان الحكم انما ثبت اولا لعلته **احتج** الاكثرون بقوله
**لخروج العلة عن الاعتبار** يعني ان نسخ الاصل يستلزم خروج علته عن كونها معتبرة شرعا
حيث علم الغاؤها بعدم ترتب الحكم عليها في الاصل واما نسب الفرع بالعلة فلو لم ينتف
بانتفائها لزم ثبوت الحكم بلا دليل **قيل** في الاحتجاج للقائلين بالنفي **الفرع تابع للدلالة**
لا للحكم كما في الفحوى **قلنا** بل تابع للدلالة **مع الحكمة** ولا نسلم انه لم يحدث شيء
الا انتفاء الحكم بل ربما حدث معه انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وانتفاؤها يستلزم
انتفاء الحكم في الفرع لانتفائه بانتفاء حكمته معتبرة والمفهوم ليس كذلك اذ لا يلزم
من انتفاء الحكمة المحرمة للتاوف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب لان ما يكون حكمته باعثة
على تحريم التاوف غاية في ايجاب التعظيم والمنع عن الايذاء فيستتبع تحريم الشتم والقذف
وسائر انواع الايذاء بخلاف حكمة تحريم الضرب فانه لا يكون في تلك الغاية فلا يستتبع
سائر انواع الايذاء وكانت الرعاية والعناية في تحريم التاوف اعلى واخص وانتفاء الاعلى
والاخص لا يوجب انتفاء الادنى والاعم **مسئلة** اتفق الكل على ان الزيادة اذا كانت
عبادة منفردة عن العبادة المزيد عليها انه لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه الا ما حكي عن

بعض المعتزلة من الحنفية ان **زيادة صلوة سادسة** على الصلوات الخمس يكون
نسخا لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطا فتبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله
تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى والجمهور على انها **ليست نسخا** لان الزيادة
انما تبطل كونها وسطا **وابطال وصف الوسطية لا يبطلها** اي الصلوة الموصوفة بالوسطى
يعني انه لا تبطل حكمها الشرعي الذي هو الوجوب وانما تبطل وصفها بالوسط وليس حكما
شرعيا **اما زيادة شطر** اي جزء كزيادة ركعة في الفجر وزيادة التعزير على الجلدون زيادة
عشرين جلدة على جلد القاذف **او زيادة شرط** كزيادة وصف الايمان في اعتاق رقبة بالاطلاق
وزيادة الطهارة على الطواف **او رفع مفهوم مخالفة** كايجاب الزكوة في المعلوفة بعد
نص السائمة **فقيل** ان الزيادة **نسخ في الاولين** اللذين هما زيادة الجزء والشرط وهذا مذهب
الحنفية **وقيل** انها نسخ **في الثالث** وهو رفع مفهوم المخالفة لا في غيره حكاه المحلي
والفصول لبعض الشافعية **وقيل** ان الزيادة **لا** ينسخ المزيد عليه **مطلقا** سواء كانت الزيادة
في شطر او شرط او غيرهما وهذا مذهب الشافعية والحنابلة والشيعة ابي علي وابي هاشم
**وقيل** ان المزيد **نسخ ان غير الاصل** المزيد عليه تغييرا شرعيا بان صار كالعدم ووجب
استئنافه **كزيادة ركعة** والا فلا كالتغريب والعشرين وهذا مذهب الامام ابي طالب
والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والغزالي وزاد **بعضهم** وهو القاضي عبد الجبار على ذلك
فقال **او خيرني بالثالث** من امور **بعد** ان خيرني **اثنين منها** كان يقول اعتق او صم ثم يقول
اعتق او صم او اطعم وان زيادة الاطعام يكون ناسخا لقبح الاخلال بالاعتاق والصوم **لا**
**كزيادة عشرين** في حد القذف **وزيادة التغريب** في حد البكرين فانه لا يكون نسخا عند هؤلاء
لانه لا يلزم من زيادتهما استئناف الحدين وانما يلزم صحتهما اليهما وعند القاضي عبد الجبار
ان زيادة شرط منفصل عن العبادة لا يكون نسخا لها مع ان زيادته تصير العبادة من دونه
كالعدم لوجوب استئنافها فهو وارد عليه وذهب النسخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله
البصري الى ان الزيادة ان غيرت حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا والا فلا كزيادة
العشرين والتغريب في الحدين وزيادة الحكم بشاهد ويمين وايجاب النية والترتيب
والمضمضة والاستنشاق في الوضوء وضم الايمان الى الرقبة في كفارة الظهار يكون
نسخا لان الحد قبل الزيادة كان حدا كاملا في الشرع مجزيا لمن وجب عليه اقامته وبعد
حد القذف ايضا حكم شرعي وهو رد الشهادة وبعد الزيادة ينتفي جميع ذلك وهكذا
الكلام في الشاهد واليمين لان الاية تقتضي الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامرأتين
وفي النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق لان الوضوء كان مجزيا من دونها ومثال
ما ليس بنسخ عندهما الامر بستر الركبة بعد الامر بستر الفخذ لان ايجاب ستر الفخذ
مقتض لايجاب ستر الركبة من حيث انه لا يتم الا به فلم يتغير المزيد عليه في المستقبل
هذا معظم الخلاف في هذه المسئلة **والضابط** المراعى عند الجميع **ان الناسخ رافع**

الحكم الشرعي والخلاف في الجزئيات فالنافون لكون الزيادة نسخا على الاطلاق يحكمون
بان حكم المزيد عليه باق وان التعبد بالركعتين ووجوبهما واستحقاق الثواب عليهما حاصل
بعد زيادة الثالثة كما كان قبلها والمثبتون على الاطلاق يحكمون بان الزيادة قد رفعت
حكما شرعيا وهو اجزاء المزيد عليه من دون الزيادة في الركعتين والحد والطهارة
والمطلق اذا قيدنا على ان الاجزاء حكم شرعي واذا توجه الخلاف الى الجزئيات حسن ان
يذكر مختار اصحابنا فيما اختلف فيه منها فنقول قد نص اكثر اصحابنا على انه لا نسخ في
زيادة العشرين والتغريب في حد القاذف والتكرين وهو مبني على بطلان مفهوم العدد
واما اذا اثبتناه كان المنع من الزيادة مستفادا من جهة الشرع فاذا ثبت الزيادة بدليل
شرعي متراخ كان نسخا وهكذا الكلام في ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد نص السائمة
وفي زيادة الحكم بشاهد ويمين بعد الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامراتين
وتقييد المطلق وتخصيص العام نسخ مع التراخي كما تقدم واما زيادة ركعة وفرقة لاجزاء
المزيد عليه فمن جعل الاجزاء حكما شرعيا كان ذلك عنده نسخا ومن لا يجعله شرعيا
فلا نسخ عنده الا ان يقول انه اذا رفع وجوب زيادة الركعة عرفها الثابت شرعيه الاقتصار
على الركعتين والمختار ان التخيير بعد التعيين نسخ لرفع الاجلال بالمعين ومثله الزيادة
في خصال التخيير وقال ابو الحسين ان تحريم الاجلال عقلي لانه مترتب على عدم ايجاب المزيد
وذلك عقلي والمترتب على العقلي عقلي فلا يكون رفعه نسخا **واجيب** بمنع نفيه
عن غير ايجاب المزيد عليه ولو سلم فلا نسلم استقلال عدم ايجاب المزيد بالترتب عليه ولهذا
قال الدواري رحمه الله تعالى الاحق ان رفع الاجلال شرعي لانه فرع على مجموع الامرين ايجاب
الثلاث من خصال الكفارة وعدم ايجاب الرابعة واحدهما لا يكفي في التاثير في رفع
الاجلال فيكون رفع الاجلال شرعيا لان ايجاب الثلاث من خصال الكفارة هو الطارئ
والمتعقب له رفع الاجلال فيعلق به للمقارنة ولانه اضعف الاصلين والفرع يتبع الاضعف
في الحكم واما زيادة شرط للصلوة كان يرد الامر بها مطلقا من غير شرط ثم يرد الامر
بتقديم الوضوء او يرد الامر بها مشروطا به ثم يرد فيه عفو فالخلاف فيها مبني على
الخلاف في كون الاجزاء حكما عقليا او شرعيا **وان نقص احدهما فنسخ له** يعني انه
اذا نقص شرط العبادة او شرطها فهو نسخ لذلك الناقص بلا خلاف **قيل وهو ايضا نسخ**
**للباقي** وهو العبادة المنقوص جزؤها او شرطها **وقيل** انه يكون نسخا **في الشطر** اي الجزء
واذا اسقط جزء من العبادة كركعة او ركوع كان نسخا لها وان كان المسقط شرطا كالطهارة
والنية والاستقبال لم يكن نسخا وهذا مذهب القاضي عبد الجبار والذي عليه كلام
السيد ابي طالب في المجزي ووافقه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط واعلم انها قد
اختلفت كلمتهم في موضع الخلاف من الشروط وكلام ابي الحسين في المعتمد يقتضي
بالفصل بين الشرط المتصل والمنفصل ونقل عن القاضي عبد الجبار الحاق الشرط المتصل بالجزء

## الفرق بين الشرط والجزء

فقال انه يقول بان نسخ التوجه الى بيت المقدس نسخ للصلوة وكلام ابي طالب في المجزي يقتضي
بعدم الفصل بين المتصل والمنفصل ومتى الشرط عن الجزء بان الشرط ما يجب تقديمه واستصحابه
في جميع العبادة كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة والنية في حكم المستصحبة لكونها
مؤثرة في جملة العبادة وكانت شرطا لاجزاء الجزء ما لا يصح تقديمه ولا استصحابه في جميعها
كالركوع والسجود وما يجري مجراهما وقال ان نسخ القبلة لم يوجب نسخ الصلوة بالاجماع والمختار
وعليه الجمهور منهم الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام والامام يحيى بن
حمزة عليه السلام والشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله وابو الحسين والرازي والشيخ
الحسن الرصاص ان النقص لا يكون نسخا للباقي سواء كان المنقوص جزءا او شرطا **لنا**
في الاحتجاج لمذهب الجمهور ان نقص جزء العبادة او شرطها لو استلزم **نسخ الباقي** الذي
هو العبادة المنسوخ بعضها او شرطها لكان **يفتقر ثبوته** يعني ثبوت حكمه الذي هو
الوجوب بناء على ان المضاف محذوف **الى دليل بان** غير الدليل الاول لان المفروض ان حكم
الدليل الاول منسوخ والاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر في وجوبه الى دليل بان **قيل**
في الاحتجاج للاقل **ابن التحريم بغير المنفي** يعني انه قد ثبت تحريم فعل الباقي بغير المنقوص من
الجزء والشرط ثم ارتفع ذلك الحكم بحكم اخر وهو جواز الباقي او وجوبه من دون المنقوص
ولا معنا للنسخ الا ذلك **قلنا معنا التحريم** للباقي من دون المنقوص **وجوبه** يعني وجوب
المنقوص **مع** وجوب **الباقي** لا معنا له الا ذلك فنقصه نسخ لوجوبه ولا نزاع فيه ولا نسلم
انه نسخ لوجوب الباقي ولا مستلزم له والا افتقر وجوبه الى دليل اخر وهو باطل كما تقدم
**والفائدة فيهما قبول خبر الواحد مع علم الاصل وعدم قبوله** يعني ان فائدة
الخلاف في الطرفين وهما النسخ بالزيادة والنسخ بالنقصان العمل باخبار الاحاد اذا اقتضت
زيادة او نقصان فيما اقتضاه القران كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل
والمراتين الثابتة بحديث مسلم وابي داود وغيرهما انه صلى الله عليه واله وسلم
قضى بشاهد ويمين عند القائلين بعدم النسخ وعدم العمل بها عند القائلين بالنسخ
والمشهور عند الحنفية كما المعلوم في جواز نسخ الكتاب به كما يعلم والله تعالى
اعلم

## المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب في القياس وما يتصل به

من الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وجعل هذه
متصلة بالقياس لكونها شرعية في الغالب والقياس اخر الادلة الشرعية المتفق عليها والمبني
عليها اكثر الاحكام ولم تجعل مقاصد مستقلة لما فيها من الاختلاف وقلة ما يبنى عليها
من الاحكام والقياس في اللغة مصدر قايس يقول قايسته بالشيء مقايسة وقياسا
اذا قدرته وجذوته به وسويته عليه وهو متعدي بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل
في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء الجمل والقياس في اصطلاح الاصوليين

حلو الكثير من الوقائع عن الاحكام خلاف المقصود من بعثة الرسل مع ان الانبياء عليهم
السلام مامورون بتعميم الاحكام واكمال الدين **ورد** بمنع الملازمة لجواز الاسعا
في بعض الوقائع **بالعقل** فانه حاكم كالشرع كما تقدم والمنع انما هو خلو الواقعة عن مطلق
الحكم لا خلوها عن الشرعي واللازم من نفي القياس انما هو الخلو عن الشرعي لا عن مطلق
الحكم وحاصل الدليل العقلي الذي اورده ابو الحسين وغيره ان المجتهد اذا ظن كون
الحكم في الاصل معللا بعلة معينة ثم وجدها في الفرع حصل له بالضرورة ظن ثبوت مثل
ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وبديهة العقل
تقضي باستحالة الجمع عن النقيضين او الجمع بينهما فوجب العمل باحدهما والموهوم مشتمل
على ظن المضرة دون المظنون لان ظن الحكم فيما وجدت فيه العلة مع العلم اليقيني بان
مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب يقتضي ظن كون تركه سببا في العقاب فتعين
العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك **احتج الاخرون** وهم القائلون
بالتعبد به من جهة السمع دون العقل او منعه بالكتاب والسنة والاجماع فالكتاب
**قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار** وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم
عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لكونه مستقا من العبور وهو حقيقة في المجاوزة
نقلا واستعمالا فالقياس اعتبار فيكون مامورا به فيكون واجبا وهو المطلوب واورد
عليه بان المراد بالاعتبار هنا الاتعاظ لا القياس لعدم مناسبته صدر الاية فان
ترتب القياس الشرعي على اخراب بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين مما يصان نظم
التنزيل عنه **واجيب** بان المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس
وهو نفس المجاوزة الشاملة للقياس والاتعاظ فان الاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى
حال النفس وكون صدر الاية لا يناسب القياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته
للقدر المشترك بين الاتعاظ وبينه **واما السنة فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم**
**لابن مسعود** اقض بينهما بالكتاب والسنة فان لم تجد الحكم فيهما **فاجتهد**
**برايك** **احتج** به الرازي في المحصول والمنتخب **وهي طنية** يعني ان الحجة الماخوذة
من الكتاب والحديث طنية اما الحديث فواضح واما الاية فلظهور تخصيص الاعتبار
فيها بالاتعاظ ومن الحجة الماخوذة من السنة **تصويبه** صلى الله عليه وآله وسلم **لمعاذ**
روى احمد وابو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث الحارث
بن عمرو ابن اخي المغيرة بن شعبة قال حدثني اناس من اصحاب معاذ عن معاذ قال لما
بعثه صلى الله عليه وآله وسلم الى اليمن قال كيف تقضي اذا عرض لك قضاء قال اقضي
بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فان لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال اجتهد رايي ولا آلو فقال فضرب
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول

رسول الله لما يرضاه رسول الله ولاهل الحديث في اسناد هذا الحديث مقال ولكن
معناه صحيح مبلغا عند ائمة الفقه والاجتهاد بالقبول ولهذا استند ابو العباس ابن
القاص في صحته الى ما ذكرناه وقال بانه مغن عن مجرد الرواية واما الاجماع فقد اشار
اليه بقوله **وتمثيل ما سبق في خبر الآحاد** من اجماع الصحابة والتابعين فانه متواتر
عنهم العمل بالقياس والرجوع اليه عند عدم النص والاجماع متكررا ولم ينكره عليهم
احد والعادة تقضي بان اجماعهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على
حجيته وقطعا **فان قيل** غايته انه اجماع سكوتي فيكون ظنيا **قلنا** ليس كل سكوتي
ظنيا ومثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لان العادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول
العامة الدائمة الاثر وفاق ووفاقهم حجة قاطعة **فان قيل** هذا انما يفيد القطع بوقوع
العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما تقرر من ان المراد بالتعبد بالقياس
ايجاب الشارع للعمل بموجبه **قلنا** قد افاد القطع بحجية القياس وذلك ثم المطلوب القطع
بوجوب العمل بما قد دل القاطع على حجيته ومن عمل الصحابة بالقياس رجوعهم الى ابي بكر
في قتال بني حنيفة على الزكوة وذلك لقياسهم خليفة الرسول على الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم ومنه قول عبد الرحمن بن سهل الانصاري البدري لابي بكر وقد ورث
امرأة دون امرأة لقد تركت الى لو كانت هي المتوفية ورثت ما لها كله ورجع الى الشريك
بينهما في السدس وذلك لان ابن الابن عصبة وابن البنت لا ترث وحاصله ان هذه
اقرب فهي احق بالارث واعتبر في توريثها الراي ومنه ما رواه مالك والشافعي بسند
صحيح ان عثمان ورث تماضر بنت الاصبغ من عبد الرحمن ابن عوف وقد كان طلقها
في مرضه فبتها وانما ذلك بالراي ومنه ما روي ان عليا عليه السلام قال لعمر لما شك
في قود الفتيل الذي اشترك في قتله سبعة اذا انت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم
قال نعم قال وذلك وهو قياس للقتل على السرقة ومنه ما جاء في الصحيح انه لما قيل
لعمر ان سمرة قد اجاز الخمر من تجار اليهود في العشور وخللها وباعها فقال قاتل الله سمرة
اما علم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم
فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها فاقاس الخمر على الشحم في ان تحريمها يحرم ثمنها ومنه
قول علي رضي الله عنه لما استشار عمر الناس في حد شارب الخمر اراى ان تجعلها كحد
الفرية ان الرجل اذا شرب هذى واذا هذى افترى اخرجه ابن جرير عن يعقوب
بن عتبة وفي رواية مالك عن نوفل بن ايدة الديلي وعبد الرزاق عن عكرمة اذا
شرب سكر واذا سكر هذى وروى ذلك كله الاسيوطي في القسم الثاني من جمع الجوامع
وقاس علي رضي الله عنه السارق على القاذف ومنه قياس بعضهم قول الرجل لزوجته
انت علي حرام على اليمين وبعضهم على الطلاق الثلاث وبعضهم على الواحدة وبعضهم
على الظهار ومن كتاب لعمر بن الخطاب الى ابي موسى الاشعري ثم الفهم الفهم فيما

أدى اليك مما ليس في كتاب ولا سنة ثم قايس الامور عند ذلك واعرف الامثال والاشباه
رواه الدارقطني والبيهقي وابن عساكر وروي ان عمر بن الخطاب امر شريحا بان يقضي بما
استبان له من كتاب الله ثم بما استبان له من سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ثم بما استبان له مما اجتمع عليه الناس قبله ثم يجتهد رايه وتوامر جلساءه الى غير ذلك مما لا
يعد ولا يحصى والواحد من اخبار احاد لو صحت يفيد الظن والمسئلة قطعية ولا يثبت الا بدليل
قطعي **قلنا** ان تلك الاخبار الاحادية قد يسر مشتركة هو العمل بالقياس وذلك متواتر وانه
يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي كرم الله وجهه قالوا العمل العمل فيما
ذكرتم من الصور يغير ذلك الا بنسبة والاجتهاد انما هو في دلائل النصوص الخفية
من الكتاب والسنة كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح احد النصين على
الاخر والنظر في تعرير المعنى الاصلي ودلالة الاقتضاء والاشارة والنسبة والايماء ودلالة
الخطاب وبحث المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالادلة النصية لا المتعلقة
بالاستنباط **قلنا** نحن نعلم من سياقها ان العمل بها كما في سائر التخريجات قالوا تلك اقيسة
مخصوصة فلا يلزم منها وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل الى التعميم الا القياس وفيه وقع
النزاع **قلنا** القطع حاصل بان العمل بها كان لظهورها وان احتمل ان عملهم بها لخصوصياتها
ولانهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن قالوا العامل
به بعض الصحابة ولا يكون فعلهم دليلا **قلنا** لا نسلم ذلك في الاتفاق فانه اذا تكرر
وشاع ولم ينكر عليهم احد فالعادة تقضي بالموافقة فليس اسنادا لا يعلمهم خاصة بل
بعلمهم وسكوت الاخرين مع التكرر والشيوع في امر معين وذلك يدل بطريق عادي على
الاتفاق قالوا لا نسلم نفي الانكار غايته عدم الوجدان ولا يدل على عدم الوجود **قلنا**
لو انكر لنقل عادة لانه مما توفر الدواعي على نقله لكونه اصلا فيما يعم به البلوى قالوا قد
نقل ذم الراي روي عن علي رضي الله عنه انه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح على
باطن الخف اولى من ظاهره وعن عمر مثله وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الله تعالى
قال لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم وان احكم بينهم بما اراك الله ولم يقل بما رايت
ولو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعن ابي
بكر انه لما سئل عن الكلالة اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي
وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
وقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم
كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله **قلنا** منقول عن نقل عنه القول بالراي والقياس
ولا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير اولوية
فيحمل المذموم على ما كان صادرا من الجهال ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان
مخالفا للنص والقواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعمل فيما

لا لخصوصها كما يرى الظواهر او يعلمون بها من الكتاب والسنة وانا نعلم ان العمل بها للظهور لا لاصل



تعبدنا فيه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين هذا على جهة الاجمال واما التفصيل
فالمراد من قول علي وعثمن انه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون المقصود من ذلك
انه ليس كلما ثبت به السنن على ما تقتضيه القياس ومن قول ابن عباس الراي المجرد
عن اعتبار الشارع ومن قول ابي بكر يفسر القران ولا شك انه مما لا مجال للراي فيه
لاستناده الى محض السمع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واهل اللغة ومن قول عمر
ذم من ترك الاحاديث وعمل بالراي مع ان العمل به مشروط بعدم النص ومن قول
ابن مسعود القياس الفاسد جمعا بين النقلين **احج** **المانع** للتعبد به اما عقلا
فبان القياس الظني الذي وقع فيه النزاع طريق **لا يؤمن** فيه **الخطا** وكل ما لا يؤمن
فيه الخطا فالعقل مانع منه فالمقدمتان بينتان **قلنا** ذلك **لا يفيد** المطلوب لانا
لا نسلم ان منع العقل مما لا يؤمن فيه الخطا فالعقل مانع منه احاله له واحاب لنفيه وكيف
يحمل ما يكون طريقا الى تحصيل مصلحة للمكلف لا يحصل دونه وذلك لان التعبد بالقياس
فيه مصلحة لا تحصل دونه وهو ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال فكره في استخراج علة
الحكم المنصوص عليه لتعديته الى محل اخر على ما قال عليه الصلوة والسلام يوازي على
قدر نصبك بل غايته ترجيح ترك سلوك طريق القياس على سلوكه ان لم يعارضه مرجح
اخر والمدعى هو الاحالة فهو نصب الدليل في غير محل النزاع **سلمنا** ان منع العقل
فيه احالة له بناء على ان ما يرجح تركه عقلا يمتنع التعبد به شرعا **ففي البعض** يعني لا
نسلم انه يمنع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه الخطا بل في البعض من ذلك وهو ما صوابه
مرجوح وخطاؤه راجح اما ما كان صوابه راجحا فلا **اذ لا يؤمن** الخطا **في الترك** له لكون
الفعل موجبا للعمل به عند ظن الصواب واما سمعا فما **قيل** من ان **الشرع منع من اتباع**
**الظن** فلا يخلو اما ان يرد الشرع باتباعه بعد المنع منه بيان ذلك انه يجوز منع
الحكم بالشاهد الواحد وان افاد الظن القوي لكونه صيدا يقا او للقرابة وشهادة
غير العدول وان كثروا وعلم انهم متصفون عن الكذب الى الغاية وكاستناد
رضيعة بعشر احتمالات فان كل واحدة منهن على التعيين يطرح نفاء عن الرضيعة
فمنع اتباع الظن وحرم الترجيح بواحدة منهن **قلنا** بل المعلوم ورود ممانعة
الظن كما في ظاهر الكتاب وخبر الواحد وفي شهادة اربعة للزنا ورجلين لما عدا
من موجبات الحد ورجل وامراتين ورجل ويمين في الاموال والحقوق وامراة
واحدة فيما يختص بالنساء وغير ذلك وما ذكروه اما منع فيه من اتباع الظن **لمانع**
**خاص** وهو ان المظنون مراتب حقيقة غير منضبطة بنفسها فيضبط بمظان ظاهرة
منضبطة وكان ما ذكروه نقضا للحكمة المسمى كسرا وسمي انه لا نص **وما قيل**
من ان الشرع ورد فيه **بتفريق المماثلات وجمع المختلفات** وثبوت ذلك في الشرع
**يحيله** اي القياس وهذا اما اختص بتحريره النظام اما الاولى فمن تفريق المماثلات

ايجاب الغسل وغيره بخروج المني دون البول وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير
والجلد بنسبة الزنا الى المسلم العفيف دون نسبة الفعل والكفر اليه وثبوت الفعل
بشاهدين دون الربا والتفاوت بين عدتي الطلاق والوفاة ومن جميع المختلفات
التسوية بين العمد والخطا في قتل الصيد في الفداء وبين الربا والردة في القتل وبين
القاتل والمظاهر في الكفارة واما الثانية فلان معنى القياس وحقيقته ضد ذلك وهو
الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات **قلنا** ما ذكرتموه من ان ثبوت ذلك
في الشرع بمثل القياس **ممنوع** لان التعبد بالقياس شروطا كصلاح الجامع علة وربما
تعدد في المتماثلات لجواز عدم صلاحية ما ظنوه جامعا لكونه جامعا وله موانع
كمعارض اقوى في الاصل او الفرع وربما توجد في تلك المتماثلات والعكس في المختلفات
لجواز صلاحية اشتراكها في جامع من دون معارض مع جواز ان ايضا العلل المختلفة في
المال المختلفة حكما واحدا او للعموم شبه اخر يبطلانها واضح فلم نذكرها **مسئلة**
**والنص على العلة غير كاف في التعبد به** اي بالقياس فيما وجدت فيه تلك العلة
المنصوصة ولا يكون النص عليها اذنا من الشارع في ذلك القياس المخصوص واعلاما
لحجيته وايجابا للعمل بموجبه مع فرض عدم شرعية القياس من اصله وهذا مذهب اكثر
الجمهور وقال به من نفاة القياس بعض اهل الظاهر والجعفران وذهب احمد
بن حنبل وابو بكر الرازي والشيخ الحسن الرصاص وبعض نفاة القياس كالنظام
والقاساني والبهرداني وبعض اهل الظاهر الى ان تنصيص الشارع على علة في موضع
يكفي في التعبد بالقياس في ذلك الموضع واختاره في فصول البدايع لمذهب الحنفية
والذاهبون الى هذا المذهب من النفاة يخصصون ما سوغ لهم قياسا بنص فيه على
العلة وما نقل هنا عن النظام هو المشهور عنه ونقل عنه الغزالي ان التنصيص على
العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس ومثله
نقل اصحابنا عن ابي هاشم وهو مروي عن المؤيد بالله ذكره ابن بهران في شرحه
والكرخي وكلامهما محتمل للامرين ولهذا احتمله الحاكم ابو سعد على مذهب الاكثرين
وقال ابو طالب ان كلام ابي هاشم محتمل وفصل ابو عبد الله البصري بين ان يكون
الحكم المعلل تركيا وبين ان يكون فعلا فجعل النص على العلة كافيا في التعبد بالقياس
في الاول دون الثاني واما لم يكن النص على العلة كافيا عند الاكثرين **لجواز دعوى**
**مجرد الانقياد** والقبول فان النفوس الى قبول ما عرف فيه الحكم والمصالح من الاحكام
اقبل وعن قبول الاحكام المحضة والتعبدات الصرفة ابعد وبهذا اندفع ما احتج
به الاخرون من انه لو لم يكن ذكرها للتعميم بالالحاق لعري عن الفائدة والى هذا
اشار بقوله **فلا عبث** قالوا الظاهر من ذكرها انه لقصد الالحاق **قلنا** لا نسلم
ظهوره قبل ورود التعبد بالقياس لاحتمال العلل الشرعية وجوه الحكم والمصالح

فاذا عمت عمت ومعم الاحكام لانه يقال اطلاقها لا يستلزم عمومها فاذا قيل حرمت
الخمر لاسكارها احتمل ان العلة اسكارها واحتمل انها مطلق الاسكار لجواز ان
يجعل الله تعالى اسكار الخمر بخصوصه هو العلة لما يعلم فيه من المفسدة الخاصة
به وان يجعل مطلق الاسكار هو العلة ومع قيام الاحتمال يمتنع القياس من دون
امر مستانف به واذا صح الاحتمال في جانب الترك فتسويته في جانب الفعل اولى
لا يقال قيام الاحتمال يقتضي امتناع القياس عند النص على العلة مع ورود الامر
به ايضا لانه يجاب بالمنع اذ ورود الامر به قرينة من جهة لاحد الاحتمالين
واصح ابو طالب لتصحيح مذهب الاكثرين بان الحكم المنصوص على علته لا يمتنع
ان يعلق المصلحة بفعله وحده فان ضم اليه ما يشاركه في علته خرج عن كونه
صلاحا وتعلقت المفسدة بمجموعهما كما عرفنا في الشاهد وان الاب قد يعلق على
طبه من حال ولده انه اذا اعطاه ثوبا او دينارا دعاه ذلك الى لزوم طاعته وسلوك
طريق الاستقامة والاشتغال بخصال الخير وانه ان ضاعف ذلك له صار مفسدة
ودعته الزيادة الى الاشتغال باللهو واللعب وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى ولو
بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء فجوز
ان يجعل غير المنصوص على المنصوص الا اذا دلت عليه الدلالة على اثبات القياس
فانا نامن عند ذلك من تعلق المفسدة بجملة علة وقوله **وافادته التعميم عرفا**
**ممنوع** اشارة الى شبهة القائلين بكفايته وجوابها تقريرها ان ذكر العلة يفيد التعميم
بالالحاق عرفا كقول الاب لابنه لا تاكل هذا لانه مسموم وقول الطبيب لا تاكل
هذا لبرودته فانه يفيد صحة ان يلحق به كل مسموم وكل بارد في وجوب الامتناع
والجواب المنع فانه احتجاج بنفس المدعى فما ذكرتموه من المثالين انما فهم منهما
التعميم وصحة الالحاق بالقرائن كشفقة الاب وتعويل الاطباء على مطلق الخواص
من غير نظر الى خصوص مجالها واما احكام الله تعالى فانها قد تخص بعض المجال
دون بعض لامر لا يدرك وظهور العموم فيها قبل ورود التعبد بالقياس ممنوع
وقوله **وفهمه تركيا القرينة في غير الاحكام** اشارة الى شبهة البصري وجوابها
تقريرها ان النص على العلة يفيد التعميم فيما هو تركي فقط بيان ذلك ان من ترك
اكل شيء لاداء دال على تركه اكل كل مؤذ بخلاف من تصدق على شخص لفقره او لعلمه
او نحو ذلك فانه لا يدل على تصدقه على كل متصف بتلك الصفة **والجواب**
انا فهمنا ذلك لقرينة وهي التادي في المال فان ترك المؤذي مطلقا مركوز في الطباع
وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة بخلاف الاحكام فانها قد تخص بمجالها كما تقدم
**مسئلة وهو** يعني القياس ينقسم باعتبار مدركه الى **عقلي وشرعي** فالعقلي
ما لم يكن للشرع مدخل في اثبات شيء من اركانه كقولك العالم حادث لانه
مؤلف فكالبيت ويسمى عند المتقدمين عقليا ويعرفونه بانه تشبيه جزئي

بحرى فى معنى مشترك بينهما لتثبت فى المشبه الحكم الثابت فى المشبه به المعلل
بذلك المعنا والمتكلمون يسمونه اسدلالا بالشاهد على الغايب والشرعى ما كان
للشرع دخل فيه فى اثبات شى بذلك المعنا والمتكلمون منها وهو المراد هنا وباعتبار
استجماعه للشرايط الى صحيح وفاسد فالصحيح ما جمع الشروط المعتبرة الاتيه ان
شا الله تعالى وسوا كان قاطعا او مظنونا والفاسد ما لم يجمع تلك الشروط وباعتبار قوته
الى قطعى وظنى وجلى وخفى فالقطعى ما علم حكم اصله وعلته ووجودها فى الفرع
من دون معارض كما فى قياس العبد على الامة فى تنصيف الحد وهو قليل نادر وقيل
ما توقف على العلم بعلة الحكم فى الاصل ثم العلم بحصول مثلها فى الفرع بحيث يقع
بعض الالحاق ولو كان نفس الحكم ظنيا ومثل بقياس الضرب على التافيف وان الالحاق
فيه قطعى والحكم ظنى لانه مستفاد من النهى ودلالة النهى على التحريم ظنية للاختلاف
فيها كما سبق والظنى ما وقع فيه احد العلوم او العلمين على اختلاف المعتبرين
والجلى ما قطع بنفى الفارق فيه كقياس الامة على العبد فى سرايته العتق فى قوله
صلى الله عليه واله وسلم من اعتق شركا له فى عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد
قوم عليه قيمة عدل الحديث وقياس الصبية على الصبى وحديث مروهم بالصلوة
لسبع واضربوهم على تركها وهم ابنا عشر فانا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة
والانوثة فيهما وانه لا فارق بينهما سوا ذلك والخفى ما لم يقطع بنفى الفارق فيه
ومن الناس من زاد واسطة بين الجلى والخفى وسماه واضحا وفسر الجلى بما ذكرناه
والخفى بقياس الشبه والواضح بينهما ومنهم من جعل الجلى ما كان ثبوت الحكم
فى الفرع فيه اولى من الاصل والواضح ما كان فيه مساويا لثبوته فى الاصل ومثلوه
بالتفاح مع الخمر والخفى ما كان دونه وقيل غير ذلك وكلها امور اصطلاحية
ولا يخفى عليك ظهور الفرق بين القطعى بالمعنى الاول والجلى وبين الظنى بذلك
المعنا والخفى وان القطعى اخص مطلقا من الجلى والظنى اعم مطلقا من الخفى واما
بالمعنا الثانى فالظاهر عدم الفرق وباعتبار جامعه الى قياس علة ودلالة وفى معنى الاصل
يعنى انه ينقسم باعتبار المعنا الجامع فيه الى هذه الثلاثة الاقسام لانه اما ان يكون
بذكر الجامع او بالغا الفارق وان كان بذكر الجامع وان كان المذكور هو
العلة فهو قياس العلة والا فهو قياس الدلالة فقياس العلة هو المصرح بعلته
وسوا اثبت بنص او بغيره وامثلته كثيرة وقياس الدلالة هو ما لا يذكر فيه
العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل فى قياس النبيذ على الخمر بحرمة المشتد
او حكم من احكامها كقياس قطع الجماعة بواحد على قتلهم به مع امتناع الاشتراك
فى وجوب الدية عليهم وان وجوب الدية حكم لجناية العمد العدوان التى
هى العلة فوجوده دليل على وجودها فسمى لذلك قياس دلالة وحاصله اثبات
حكم فى الفرع لوجود حكم اخر توجبهما فى الاصل علة واحدة فيعلل بهذا الحكم

محل القطعى والظنى

وشتان بيانه فى اقوطرق العلة قبل الادراك

وهو تحقيق المناط وهو المسمى بتنقيح المناط مراد البعض لا يسمية قياسا

جامعة الرياض
المكتبة المركزية - قسم المخطوطات



فى الفرع لثبوت الاخر فيه وهو ملازم له فيكون ويجمع باحد موجبى العلة فى الاصل
لوجوده فى الفرع بين الاصل والفرع فى الموجب الاخر لملازمته ومرجعه الى الاستدلال
باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر لكنه اكتفى بذكر موجب العلة
عن التصريح بها ففى ما مثلناه الدية والقصاص موجبات للعلة التى هى الجناية العمد
العدوان لحكمة الزجر فى الاصل وقد وجد فى القطع احدهما وهو الدية فوجد
الاخر وهو القصاص عليهم لانهما ملازمان نظرا الى اتحاد علتهما وحكمهما والتحريم
والرائحة توجبهما فى الاصل علة واحدة وهى الاسكار وقد وجد فى الفرع احدهما
وهو الرائحة فليوجد الاخر وهو التحريم للملازم والقياس فى الاصل ان يجمع بين الاصل
والفرع بنفى الفارق من غير تعرض لوصف هو العلة وهو قريب من تنقيح المناط
الذى يأتى مثاله قصة المواقع اهله فى نهار رمضان بنفى كونه اعرابيا فيلحق به الزنجى
والهندى وبنفى كون المجامع اهلا فيلحق به الزنا وبنفى كونه رمضان بذلك السنة
فيلحق به تلك الرمضانات الاخر وبنفى كون الافساد بالوقاع فيلحق به افساد الصوم
بالاكل عنده **مسئلة** القياس **يجرى فى الحدود والكفارات** عند اصحابنا
والشافعى واحمد بن حنبل واكثر الناس خلافا للحنفية وهذا الخلاف فيها انفسها
اما مقاديرها الاخرى فيها القياس عند الجميع كما صرح به الرماوى وغيره ولهذا قال
المؤيد بالله عليه السلام فى شرح التجريد فى باب تحديد الدية وايضا ورثبت ان مثل
هذه المقادير لا بد فيها من التوقيف مع استعماله للقياس فى الحدود نفسها وقال القاضى
زيد فى تقدير اقل الحيض واكثره انه لا مساغ للاجتهاد فيه لانه اثبات المقادير
وطريق اثباتها النص والايقاف اذا عرفت ذلك فالراجح ما ذهب اليه الاكثرون
**لعموم الدليل** الدال على حجية القياس فانه لم يكن مخصصا بغير الحدود والكفارات
بل هو مساو لها بعمومه كغيرهما فوجب العمل به فيهما **ولا جل فعل على** عليه السلام
**والصحابة** رضى الله عنهم حيث ساوروا فى حد الشارب اخرج ابن جرير عن يعقوب
بن عقبة قال بعث ابو عبيدة بن الجراح وبرة بن رومان الكلبى الى عمر بن الخطاب
ان الناس قد تتايعوا فى شرب الخمر فى الشام وقد ضربت اربعين ولا ارها تعنى
عنهم شيئا فاستشار عمر الناس فقال على عليه السلام ترى ان تجعلها عمر له حد
الفرية ان الرجل اذا شرب هذى واذا هذى افترى فجلدها عمر بالمدينة وكتب الى
ابى عبيدة فجلدها بالشام ورواه مالك عن ثور بن زيد الديلى وعند الرزاق
عن عكرمة بلفظ اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وهو مروى من
طرق كثيرة اقام على عليه السلام مظنة الشى مقامه ولم ينكر بل عمل به الصحابة
وكان اجماعا وقام دليلا فى المسايغ فيه بخصوصه كما دل عليه الاول بعمومه **ولكونه**
**تقديرا لا يعقل ممنوع واذ درء الحدود مقبوض بغير الواحد والشهادة**

اشارة الى تحسين للحنفية وموافقيهم وجوابها اما الاولى فتقريرها ان في شرع الحدود
والكفارات تقديرا لا تعقل معناه كاعداد الركعات واعداد الجلد وتعيين سنين
مسكينا مما لا سبيل الى ادراك معناه وتقرير **الجواب** ان هذا انما يتم لو عم
لو عم جميع احكام الحدود والكفارات والعموم ممنوع اذ فيها ما تعقل معناه وكم
لا يوجب القياس في حكم كل حد وكفارة بل فيما علم معناه منها ومن غيرها واما
الثانية فتقريرها انه روي عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال ادرءوا الحدود بالشبهات رواه البيهقي في خلافياته ورواه ابن عدي
عن ابن عباس مرفوعا ومسندا وعن ابن مسعود موقوفا واحتمال الخطا في القياس
شبهة فيجب ان لا يثبت بها الحدود وتقريره **الجواب** انه منقوض نقضا
اجماليا بانا نقول لو صح ما ذكرتم ان كل ما يحتمل الخلاف شبهة وان الشبهات
في الحديث على عمومها لوجب درء الحدود داعي عدم اثباتها باخبار الاحاد وشهادة
الشهود والجمل انا لا نسلم ان احتمال الخطا شبهة وان ظهور الظن الغالب لا يسمى شبهة
**واعلم** انه لا منافاة في حكم الحنفية بامتناع جريان القياس في الكفارات واثباتهم
الكفارة بالاكل والشرب في نهار رمضان بجامع عمومه للوقاع والاكل لان الالحاق
فيه بالغا الفارق وما كان كذلك فهو عندهم مسمى بالاستدلال لا بالقياس وجعلوا
له احكاما تخالف احكام القياس فجوزوا نسخه والنسخ به والقياس انما يجري
في الاسباب عند الجمهور خلافا للحنفية وابن الحاجب **لذلك** يعني لعموم الدليل
الدال على كون القياس حجة **وللوقوع** يعني لوقوع القياس كقياس المثقل اذا قتل
به في كونه سببا للقصاص وقياس **اللواطة** في كونها سببا للحد على الحد اذا قتل
به بجامع القتل العمد العدوان **والزنا** بجامع الايلاج المحرم المشتهى **واجيب**
بمنع الوقوع والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال لا من باب القياس
ولو سلم فليسا من المبحث اذ السبب في الاول القتل العمد العدوان وفي الثاني الايلاج
المحرم المشتهى وهو متحد في الاصل والفرع فيكون القياس في اسباب القصاص
والحد لا في اثبات السببية فيهما ولو سلم فالمنا لا نسلم ان على من لا يقول بوجوب
القصاص والحد بالمثقل واللواطة وهما اكثر المخالفين وقد يدفع بان ما ذكر في
الجواب يعود بنا الى النزاع في العبارة لان كل صورة من هذا القبيل يمكن ان
يسمى بالاستدلال ولان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون
الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكر من
اتحاد السبب والحكم فيكون النزاع لفظيا في تسمية الحكم معلقا بالسبب الجامع
بين السببين او باحدهما وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين
لان يكون علة الحكم فلم لا يجوز ان يكون علة لسببية الوصف ايضا ويكون

كما في القتل بالمثقل على القتل بالحديد وقطع النباش على قطع السارق بان الحكمة والحكم فيهما معلومان وجمعه

الحكم مسببا لهما بان يكون المشترك موثرا او الوصف معرفا وقوله **واتحاد**
**الثاني باتحاد السبب والحكم ان كان الجامع حكمة او ضابطا لها وجعله**
**دليل المثبت من هذا القبيل يرفع النزاع** اشارة الى شبهة المخالف وجوابها
اما الشبهة فتقريرها ان الحكمة المشتركة بين الوصفين ان ظهرت وانضبطت
وصلحت لنوط الحكم استغنت عن ذكر الوصفين واثبات سببية احدهما اما اسا
على الاخر للقطع بان المقصود من اثبات الاسباب اثبات ما يترتب عليها من
الاحكام فيكون القياس في اثباتها لا في اثبات الاسباب وان لم تظهر الحكمة
ولم تنضبط ولم تصلح لنوط الحكم بها فان كان لها مظنة فالقياس بين الحكمين
بها فاذا ثبت ان الايلاج المشتهى المحرم تصلح سببا للحكم او توجد له مظنة صالحة
لذلك انحصار القياس في وجوب الحد في ايلاج اللواطة كما في ايلاج الزنا بجامع تلك
الحكمة او المظنة وكان هناك حكم واحد وهو وجوب الحد وسبب واحد
وهو ذلك الوصف ولا تعدد في الحكم ولا في السبب وقد كان المفروض ان هناك
حكمين الحد والسببية وسببين الزنا واللواطة وان لم يكن اي الامرين
فلا جامع بينهما من حكمة او مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وانه لا يجوز وجعلوا
ما احتج به المثبتون من دليل الوقوع من هذا القبيل وقد سبق تحقيقه **واما**
**الجواب** فلما تقدم من ان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون
الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكره المانعون
من اتحاد الحكم والسبب لا لما بينهم بوسط الوصفين وهذا واقع في كل صورة والذي
يرجح مذهب الاكثرين ان الشارع اعتبر الزنا فرتب الجلد عليه تعالى التعميم حيث
قال الزانية والزاني فاجلدوا وفي الحديث الصحيح زنا ماعز فرجم ولم ينبه
على ما يعم الوصفين فدل على انه المقتضي للجلد لا غيره فاحتيج الى القياس والا لجوز
الكتاب والسنة **قالوا** لم يثبت صحة محل يتحقق فيه سببية الوصف الملغى معللا
باشتماله على الحكمة المقصودة به لانا اثبتناه باعتبار الشارع وصفا اخر معتبرا له
لتحصيل الحكمة اذ المفروض تعاقب الوصفين فيكون مناسبا مرسلا ولا يعتبر **قلنا**
القياس دليل شرعي والاثبات به اثبات بالشرع وكان معتبرا فيه ولو سلم فالمناسب
المرسل الملائم معتبر لما يجيء من الدليل الدال على اعتباره وقوله **قالوا** سببية
الوصف الاول معلله بقدر من الحكمة ولا نعلم ثبوت ذلك القدر في الوصف الثاني
لعدم انضباط الحكمة واختلاف الوصفين ولا يمكن التشريك في الحكم **قلنا**
ذلك مسلم فيما لم ينضبط حكمته ولم يكن منوطه بوصف ظاهر منضبط اما ما
كانت حكمته ظاهرة منضبطة او كانت منوطه بوصف ظاهر منضبط فلا وهو الذي
وقع فيه النزاع والقياس انما يجري عند الجمهور في كل جملة من الاحكام الشرعية.

معنى انه لا بد من النظر في كل مسئلة مسئلة يجري فيها القياس اصلا ولا يكفي النظر في
الجمل كالحدود والكفارات والرخص والعبادات والمعاملات لما تقدم من عموم
الدليل الدال على تحريم القياس من غير تخصيص بعض الجمل دون بعض **وبقاه** اي بقاء
في كل جملة من جمل الاحكام **بقاته فيما سوى** محكموا بان في الشرع جملا لا يجري فيها القياس
وهي الحدود والكفارات والرخص والمقدرات والاسباب والشروط **الا انه يجري في**
**كل ورد** من افراد الاحكام الشرعية عند اكثر الناس جلافا للسدوفا بهم جوزوا جريه
في كل ورد بمعنا ان كلا من الاحكام صالح لان يثبت بالقياس بان يدرك معناه كوجوب الدية
على العاقلة فان له معنى يدرك وهو اعانة الجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم
لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكوة والحق خلافه **اذ فيهما ما لا يعقل معناه** كوجوب
الدية على العاقلة والقسامة ومعظم المقدرات وما قيل في بيان معنا وجوب الدية
على العاقلة مدفوع بان المطلوب معنى يخص بمناسبتها وما ذكروه ليس كذلك كما لا
يعرف فحلول الرحم على الجمل هو المعنى المقتضي لوجوب الاعتداد في حق المطلقة والمتبينة والمتوفى
غير خاص باحدهما فالمعنا المخصص لكل بحكم غير معقول وقوله **والاستدلال بلزوم**
**التسلسل غلط لان الكلام في الجواز** اشارة الى ما احتج به الامدي واتباعه حيث قالوا
لو كان كل حكم يثبت بقياس على اصل فان انتهى الى اصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف المفروض
وان لم ينته لزم التسلسل وهذا انما يستقيم لو كان مذهب المخالف وجوب توقف كل
حكم على القياس ولا يدعي ان يكون قولا لاحد كيف والقول به مصادم لما علم ضرورة
من استناد الكثير من الاحكام الى الكتاب والسنة ثم ان الامدي قد صرح بان الخلاف
في جواز اجرا القياس في جميع الاحكام **فان قيل** الدليل قائم على تقدير الجواز ايضا
بيان ذلك ان جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال محال **قلنا** اللزوم ممنوع اذ لا
يلزم من جواز كل حكم بالقياس توقفه على القياس لجواز ثبوته بنص او اجماع او استدلال
وان امكن بيانه بالقياس واذ لا توقف ولا تسلسل ولا استحالة **ولما فرغ** من بحث
ماهية القياس واقسامه ومواقعه وكونه احد الادلة الشرعية عقبه ببيان
اركانه التي لا يتم الا بها وشرائطها **فقال فصل واركانه اربعة**
اركان الشيء اجزاؤه التي لا يحصل الا بها في الذهن وفي الخارج وان اريد بالقياس المعنى
المصدري فاطلاق الاركان على هذه الامور مجاز وان اريد به مجموعها مع الحمل والالحاق
فالاطلاق حقيقة ويظهر هذا الخلاف في التصديق هل الاذعان بالنسبة الحكمية خاصة
ام المجموع المركب منه ومن تصور الموضوع والمحمول اولها **الاصل وهو المشبه به**
الذي هو محل الحكم الثابت وثانيها **الفرع وهو المشبه** اي محل الحكم المراد اثباته
وانما قدم الجامع والحكم لمقابلته الاصل وناسب ان يذكر عقيبه لما بين الضدين من
اللزوم في الذهن وثالثها **الوصف الجامع** بين الاصل والفرع وهو وجه الشبه

بينهما ورابعها **حكم الاصل وهو ما ثبت مثله للفرع وهو** اي المثل الثابت
للفرع **الثمرة** يعني ثمرة القياس ولا يصح ان يعد من اركان القياس لان عده منها يقتضي
توقف القياس عليه والمفروض توقفه على القياس فيكون دورا وهو مبني على ان
الدليل يقتضي نفس الحكم لا العلم بالحكم وهما قولان وقد صحح منهما الثاني **وان**
**قيل** اذا درج الثاني كانت ثمرة القياس العلم بالحكم لا نفسه فيعد حكم الفرع من
اركان القياس لا يقتضي الدور فهلا قيل بانها خمسة **قلنا قد اجيب** بان الحكم
في الاصل والفرع واحد باعتبار نوعه وان تعدد شخصا لتعدد المحال **وان قيل** فهلا
اطلق ولم يقيد بالاضافة الى الاصل لتعم الحكمين **قلنا** انما اضيف اليه لسبقه في الاعتقاد
فاذا قيل حرمت الخمر لاسكارها لم يتبادر منه الا الاسكار الاصل الخمر والفرع النبيذ لشبهه
بالخمر والجامع الاسكار والحكم التحريم هذا ما عليه الجمهور وعليه اطباق الفقها **وقيل**
**غير ذلك** وذهب المتكلمون الى ان الاصل دليل حكم المحل كالنص والاجماع الدال على تحريم
الخمر لانه الذي يبتني عليه التحريم وذهب طائفة الى انه حكم المحل وهو التحريم لان الاصل
ما ابتني عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة
في الحكم لا في المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر ما لم يثبت الحكم فيها لا في النص والاجماع
اذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر من دونهما امكن الالحاق ولان النص لو كان هو الاصل
لكونه طريقا الى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الاصل بالطريق الاولى لانه اصل
النص وهو باطل اتفاقا فيتعين ان الحكم هو الاصل ووجه ما ذهب اليه الجمهور ان الاصل
ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وهو انما يتحقق في نفس الخمر **واعلم**
ان المراد بقولي لا يمكن اطلاق الاصل على كل منها لتناحكم الفرع على الحكم وعلى محله لانه
اصله واصل الاصل اصل وكذا على دليله وعلى هذا لا يمتنع اطلاق الاصل على العلة الجامعة
ايضا لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثرون لان الاصل قد يطلق
على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وبينهما عموم وخصوص من وجه وهذان
المعنيان يصدقان على المحل اما الاول فلما مر واما الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل
ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان الثاني المطلوب بيان
الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك ان بهذا الاعتبار هو المحل وهو المراد
من المعلوم الثاني في حد القياس ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم ولا بالعلة ولان باب
القياس مرجعه الى الفقها وقد ساعدهم الاصوليون فيه على مصطلحهم وخرقوا فيه على
مقتضى قولهم ولا يطلقون الاصل الا على ما يطلقه عليه الفقها لئلا يختلط الذهن بين الاصطلاحات
واما الفرع فذهب الاكثرون الى انه محل الحكم المشبه كالنبيذ والثاني الى انه حكمه
كالتحريم وهذا اولى لانه الذي يبتني على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا
محل الحكم المشبه به اصلا سموا المحل الاخر فرعا لكونه مقابله على طريق المجاز ولما كان

للقياس شروط وهي لا تخرج عن شروط اركانه الاربعة فمنها ما يعود الى الاصل ومنها
ما يعود الى الفرع ومنها ما يعود الى الاصل منه ما يعود منه الى حكمه ومنها ما يعود الى علته
عد ذلك مفصلا فقال **مسئلة** من شروط حكم الاصل هنا شرعيته اي كونه
حكما شرعيا وفي لدهنا اشارة الى انه قد يجري في غير الشرعيات كما تقدم ولكنه هنا
يعني في اصول الفقه يشترط في حكم الاصل ان يكون شرعيا اي ثابتا بدليل شرعي لان المراد
بالقياس فيه القياس الشرعي لكون الغرض منه اثبات حكم شرعي في الفرع واذا لم يكن
الحكم في الاصل شرعيا بل كان عقليا او لغويا ان قيل بثبوت اللغة بالقياس فالحكم
المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس حاصلا ومنها **وعينه**
ولا يجوز ان يكون من الاحكام الشرعية الاصلية لاستلزامه ان يكون الحكم في الفرع
كذلك والموصل الى اصول الشرايع غير داخل في حد هي الاصول ومنها **بقاؤه** ولا يجوز ان يكون
منسوخا غير ثابت لانه انما يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع باعتبار الشارع الوصف الجامع
واذا زال الحكم بالنسخ لم يبق الوصف معتبرا للشارع فلا يتعدا الحكم به الى الفرع ومنها
**ثبوته عند القايس** اي يكون حكم الاصل ثابتا عنده والا كان قياسه مثلا اذا اكل
ناويا الفعل من عليه فريضة الحج سقط عنه الفرض عند الشافعي دون الحنفي ولو قال الحنفي في
الصوم بنية النفل انما امر به فسقط عنه الفرض كفريضة الحج لم يصح هذا القياس لتضمنه
اعتراف المستدل بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم ولا يصح بناء الفرع عليه لانه
لا يجوز ان يذكره في معرض التقرير لما خذ امامه لانه انما يعرف كون الوصف الجامع ماخذا
له باثبات الحكم على وفقه والا لم يعرف ولا في معرض الالزام للخصم له لان له ان يقول
الحكم في الاصل معلل بغير ما علللت به ولا وجود له في الفرع والظاهر صدقه لعدالته وكونه
اعرف بماخذ امامه او يقول لا نسلم الخطا في الفرع الذي هو محل النزاع لجواز ان يكون
الخطا في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور ولو اعترف بخطائه في الاصل لم يضر ذلك
في الفرع ومنها **موافقة الخصم على علته** اي الاصل **وعلى وجودها** فيه ولا يصح قياس اختلف
الخصمان في علة حكم اصله بان يعتبر المستدل علته فيه والمعترض علة اخرى وهذا اسما
قياسا مركب الاصل لوقوع النظر في علة حكم الاصل ولا قياس اختلفا في الوصف الذي
علل المستدل اصله به هل له وجود في الاصل ام لا وهذا اسمى مركب الوصف لوقوع الخلاف
في وجود الوصف الجامع وقيل انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل والخصم كلا منهما الحكم
في الاصل بقياس فقد اجتمع قياسا هما ثم ان الاول انفقا فيه على الحكم وهو الاصل باصطلاح
دون الوصف الذي تعلل به المستدل فسمي مركب الاصل والثاني انفقا فيه على الوصف الذي
تعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه نادبا مناسبة مثال مركب الاصل
ان يحتج على الحنفية في ان العبد لا يقتل به الحر عند ولا يقتل به الحر كالمكاتب المقتول عبدا
وفا وارث مع السيد فيقول الحنفي العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص

من السيد والورثة واجماعهم على طلب القصاص لا يرفع الاستثناء لاختلاف الصحابة
رضي الله عنهم في المكاتب المحلف للورثة اهل يموت حرا او عبدا والمستحق على الاول الوارث
وعلى الثاني المولى وان اعترض عليهم بانكم لا بد ان تحكموا في هذه الحال باحد هذين
القصاص على قاتله الحر لان حكمنا بموته حرا انه يكون ارث لا بمعنى وجوب
يتنفي بالشبهة فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته في
العلة وان بطلت فان الخصم يمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع
وهذا امنع تقديري اي على تقدير انتفاء علته فلا ينافيه الاعتراف التحقيقي به ولا يسقط
عن منع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة او منع حكم الاصل كما لو كانت هي كونه
عبدا ولا يتم القياس ومثال مركب الوصف ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح
قول القائل ان تزوجتك فانت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح ولا يصح كما لو قال زينب
التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي التعليق على تقدير تسليمه عليه لعدم الوقوع متفق
في الاصل وانه تنجيز فان صح هذا ابطل الحاق التعليق به والا منع عدم الوقوع لانه
انما منع الوقوع لكونه تنجيزا فلو كان تعليقا لقال به فما يسقط عن منع علة الاصل
او منع حكمه ولا يتم القياس **قاعدة** كل موضع يستدل فيه باتفاق الطرفين يثبت
للخصم دعوى انه قياس مركب اذ لا يعبر عن اظهار قيد يختص بالاصل ولو كان نفس محله
فيدعي انه العلة ولا سبيل الى دفعه بالدليل على ان علة المستدل هي العلة عنده
بل لو قال علتي غير ذلك ولم يبينه سمع منه ولا تثبت العلة عنده الا باعترافه وبعد
الاعتراف ان سلم وجودها ايضا فان اك والا فللمستدل اثبات وجودها بعقل او حس
او سمع فيلزمه القول بموجبه وترك ما عنده اذا كان مجتهدا كما لو طنه بذلك
لنفسه لم يسعه المخالفة والمناظرة لا تناظر في ان مقصودهما اظهار الصواب فاذا لزمه
القول عند ظنه به فعند ظهورهما اولى واما المقلد فلا يجوز له مخالفة مجتهده امامه
بظن بطلان دليله **واعلم** ان هذا انما يقع فيه باجتماع الخصمين على حكم الاصل اما
اذا كان مجمعا عليه مطلقا فلا كلام في قبوله واما اذا لم يكن فيه اجماع اصلا
فحاول المستدل اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبات علته بطريقه فيقبل في الاصح وقيل
لا لضم نشر الجدال **قلنا** لو لم يقبل في المناظرة لم يقبل مقدمة تقبل المنع للزوم انتشار
كلام توسط طول البحث والفرق بان كلا حكم شرعي يستدعي ما يستدعيه الاخر
بخلاف المقدمات فانها اجزاء الحكم المطلوب ولا يلزم من كون الانتقال اليها انقطاعا
عوده اليها لكن لك ان تمنع اعتبار ما يصلح لنا الاصطلاح عليه والحق ان لا يعد الانتقال
لاصلاح الكلام الاول الى اي شيء كان انقطاعا لان تحمل طول البحث اولى بالثبات من
قطع الكلام قبل ظهور الصواب ومنها **ان لا يسمو** سموا **يبطله حكم الفرع** يعني يشترط ان لا يكون

دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع سمو لاظاهرا عند الخصمين والا لكان جعل احدهما
اصلا والاخر فرعا تحكما ولكان القياس نطوقا لا ظاهرا كقياس الذرة على الشعير
في كونه ربويا فيمنع في الاصل قياسه المستدل بحديث معمر بن عبد الله الطعام
بالطعام مثلا بمثل قال وكان اكثر طعامنا يومئذ الشعير اخرجه مسلم فيجاب بان
الطعام يتناولهما جميعا فيصح القياس وسمي ان دليل العلة ان كان نصا وجب
ان لا يتناول الفرع بلفظه لذلك وان العدين مرادان منه ايضا لان الشمول اذا لم
يكن ظاهرا بان يكون العام مخصوصا او محتملا فيه والمستدل او المعترض لا يراه
حجة مطلقا او الا فقد ما يتناوله كان القياس مفيدا نحو ان يكون احد الخصمين
يخصص بالعادة فيكون قياس الذرة على الشعير مع اتيانه بحديث مسلم مفيدا لكون العادة
يومئذ تناول الشعير كما دل عليه اخر الحديث ومنها اصلية فلا يجوز ان يكون متفرعا
عن اصل اخر عند الجمهور خلافا للحنابلة وفي نسبته الى ابي عبد الله البصري نظر فقد
روى ابو طالب وغيره عنه انه لا يجوز الا ان يكون في حمل الفرع على الفرع الاول مزيد
فائدة كان يخالف الثاني الاول من جهات ويوافق من اخر فيظن الظان ان الجمع بينهما
خطا فيقيس ليتبين ان اختلافهما في تلك الجهات لا يمنع اشتراكهما في العلة الجامعة
واتفاقهما في الحكم وروى القاضي عبد الله الدواري عن قاضي القضاة والشيخ ابي عبد الله
البصري القول بصحة قياس فرع على فرع اخر تعلقه غير علة الفرع الاول الى قياسه على الاصل
احتج الجمهور بانه يمنع الحاق فرع بفرع والا انسد الفائدة ان اتحدت
العلة الجامعة بين القياسين اللذين احدهما لاثبات المطلوب والاخر لاثبات اصله
وفسد القياس ان تعددت اما الاول فلان ذكر الوسط اعني ما هو اصل في قياس وفرع
في اخر ضائع لامكان طرحه من الوسط وقياس المطلوب على اصل ما جعل اصلا له مثاله
قياس الشافعي السفرجل على التفاح في الربوية بجامع الطعم فيمنع ربوية التفاح فيلحقه
بالربا الطعم ايضا فانه حينئذ يصير ذكر التفاح لامكان الحاق السفرجل بالبر من دونه
واما الثاني فلان علة حكم الاصل المطلوب هي المعتبرة ولم يوجد في الفرع المطلق والموجود
فيه علة غير معتبرة ولا مساواة بين الفرع المطلق واصله في العلة المعتبرة ولا اعتبار
بمساواة في غيرها فلا تعدية كما لو قيس الجدام على الرتق في فسخ النكاح به بجامع
كونهما عيبا تفسخ به البيع فيمنع ان النكاح يفسخ بالرتق فيثبت قياسه على الجب
بجامع فوات الاستمتاع وفوات الاستمتاع هو الذي يثبت لاجله الحكم في الربوي وهو غير
موجود في الجدام والوصف الثابت في الجدام لم يثبت اعتباره واجيب بمنع لزوم
المساواة في العلة بل يجوز ان يثبت الحكم في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى كما يجوز ان
يعلم ربويته في الفرع بدليل هو القياس وفي الاصل بدليل اخر هو نص او اجماع
ورد بالفرق بين العلة والدليل بانه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع

المطلوب هي

١٧٧

التعدية وانتفاء القياس بخلاف اختلاف الدليل ولهم ان يجيبوا بانه لا مانع من
اعتبار الشارع للوصفين في حكم واحد لجواز تعدد العلل كما يجيء ان شاء الله تعالى
ووجود احدهما في محل النص غير مانع من اعتبار الاخر فيتفرد كل من الاصل والفرع
المختلفين بوصف ويجمع الوصفان فيما هو اصل وفرع باعتبارين وهاهنا وعد ان نذكرهما
اصحابنا الاول قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد قال يحيى الهادي
وفي جنين البهيمة اذا القته ميتا نصف عشر قيمته قياسه على جنين الامة كما قاس جنين
الامة على جنين الحرة تعليله انه جنين اسقطته الجناية وفي البحر عن الهادي والامام يحيى
وفي جنين الدابة نصف عشر قيمته ان خرج ميتا كجنين الامة وفيه عن القسمة وفي
جنين الامة نصف عشر قيمته كالحر قياس جنين الدابة على جنين الامة وجنين الامة
على جنين الحرة الثاني قياس بعض اصحابنا موضحة راس الرجل الخطا على العمد وانها
كملها العاقلة ثم قاسوا موضحة العبد ونحوها على موضحة الحر في ذلك الحكم والى الاول
مسبه بالحر فقيمته ولو قلت كالدية واطرافه كاطراف الحر فتحمل العاقلة ما كان نصف
عشر قيمته والكلام في هذين الفرعين كما رواه ابو طالب وغيره عن ابي عبد الله البصري
من ان القياس انما هو لدفع ما توهم فاردا بين الفرعين فيدفع ومنها ان لا يكون
معدولا به عن سننه اي عن سنن القياس وطريقه والمعنى انه يشترط ان يوجد دليل
على حكم الاصل في اصل اخر غير محله فاذا علم انعقاد ذلك كان معدولا به عن سنن القياس
والثاني للتعدية اي جعل عادلا ومجاوزا عنه فلم يسو على منهاج القياس ولا يقاس عليه كما
لا يعقل معناه وهو قسمان قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة روى ابو داود
والنسائي باسناد صحيح ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم جعل شهادة خزيمة
كشهادة رجلين ولا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان اعلى منه رتبة في المعنى المناسب
لذلك من التدين والصدق لما علم ضرورة من تقرير القاعدة الشرعية على خلاف ذلك وخروج
هذا الفرد كالمستثنى منها وقسم لم يخرج عن قاعدة كمقادير العبادات والحدود والكفارات
وغيرها ومثل ما لا نظير له فانه لا يقاس عليه وهو ايضا قسمان قسم له معنى ظاهر كتخصيص
المسافر لما فيه من المشقة المناسبة للترخيص لكنها لم تعتبر في غيره كالجدادة في الفطر
في فطر جاد وقسم ليس له معنى ظاهر كضرب الدية على العاقلة ولا حيلة لهم وكالقسامة
وهي عندنا حلف المدعى عليه مع ما تحمله العاقلة بشروط مذكورة في الفروع خمسين
يمينا كما رواه عبد الرزاق وابن ابي شيبة والبيهقي في السنن عن الشعبي ان قتيلا
وجد بين وادعة وشاكر فامرهم عمر ان يقيسوا ما بينهما فوجدوه الى وادعة اقرب
فحلفهم عمر خمسين يمينا كل رجل ما قتلت ولا علمت قاتلا ثم غرمهم الدية فقالوا يا امير
المؤمنين لا ايماننا دفعت عن اموالنا ولا اموالنا دفعت عن ايماننا فقال عمر كذلك
الحق ذكره الاسنوي في جمع الجوامع وانما شرعت للتغليظ في حقن الدم لامكان القتل

حضه ووقعت لا نظير لها **وامّا ذو النظير** وهو القياس المعدول به عن سنن القياس
وله معنى يعقل وله نظير وهو الذى يكون حكم اصله ثابتا بنص وارد على خلاف القياس
الاصول اى مبنى من القواعد العامة مع كون المعنى فيه ظاهرا معقولا كرخصة
العرايا فانها جاءت على خلاف قاعدة الربويات وانقطعت عنها لجاحة الفقراء كما جاء
فى حديث زيد بن ثابت انهم لما شكوا اليه عليه الصلوة والسلام ذلك رخص لهم
فى العرايا فى الرطب **فالمختار فيه الجواز** وفاقا للسيد ابى طالب والجمهور وذلك **لكثرة**
من سائر الاصول لانه انما جاز القياس عليها لكونها ظاهرة المعنى واحد الاشياء معروفة
الوجوه التى لاجلها شرعت احكامها وقد شاركها هذا الاصل فى ذلك فيجب ان يشاركها
فى جواز القياس عليه **ولانه لو امتنع القياس عليه لامتنع القياس على مخصص الكتاب**
يعنى على ما ثبت تخصيصه لعموم الكتاب والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لا وجه لامتناعه الا كونه قياسا على اصل مخالف للعموم واما بطلان اللازم فللاتفاق
على ان عموم الكتاب لا يمنع من القياس على مخصصه وان كان خبر واحد فالاولى
ان لا يمنع قياس العموم من القياس على اصل يخالفه لقوة عموم الكتاب وذهب السيد المؤيد
بالله الى منع القياس على ذلك كل حال قياسا لقياس الاصول على الاصول انفسها فى المنع لا يستوى
قياس مخالف لها وذهب الشيخ ابو عبد الله الى منع القياس البصرى وحكاه عن الشيخ ابى
الحسن الكرخى وهو مروى عن السيد المؤيد بالله انه لا يصح القياس عليه الا ان يرد
معللا او يقوم دليل قاطع على تعليله من اجماع او غيره او يكون له قياس اصل اخر يصح ان
يقاس عليه قال والذى لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد فى الاكل ناسيا فى نهار شهر
رمضان انه لا قضاء عليه فانه لا يجوز قياس الصلوة عليه وكخبر الوضوء نبيذ التمر وخبر الوضوء
من القهقهة فى الصلوة فلا يقاس عليه على الاول الخل ولا على الثانى سائر المفسدات من الاقوال
والافعال وما يجوز القياس عليه لورود معللا فمثاله الخبر الوارد فى جواز الوضوء
بسور الهرة فانه لانه معلل بقوله انها من الطوافين عليكم والطوافات فيقاس عليه ما
يسكن البيوت نفسه كالفار والاوزاغ وسباع الطير وما يجرى مجراها وحجته ما تقدم
فى الاحتجاج لمذهب المؤيد بالله الا انه يرد ما ثبت تعليله بنص او اجماع مع ورود
التعبد بالقياس من له النص والاجماع على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العلة
**وجواب** متمسك المذهبين ان قياس قياس الاصول على الاصول انما يمنع لو لم
يقس المخالف على اصل قد ثبت بالنص اما على الثابت بالنص كما هو الفرض فلا لمصيره
بالنص من جملة الاصول وغاية ما يلزم انه استعمل القياس فيما امتنع منه بعض قياس
الاصول وجوزه بعض وذلك خارج عن النزاع **ولما فرغ** من بيان شروط
الاصل اخذ فى شروط الفرع وقدمها على شروط العلة لما سبق فقال
**مسئلة ومن شروط الفرع مشاركة الاصل فى عين العلة او**



**جنسها** يعنى يجب ان يشارك الفرع الاصل ويساويه اما فى عين العلة كالشدة المطربة
فى تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر واما فى جنسها كالجناية فى وجوب
القصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وانما اشترطت المشاركة فى ذلك لان
القياس انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل فاذا لم يكن علة الفرع
مشاركة لها فى صفة عمومها ولا خصوصها لم يكن علة الاصل فى الفرع فلا تعدية حكم
الاصل اليه **ومنها مماثلة حكمه لحكم الاصل كذلك** فيجب ان يكون حكم الفرع
مماثلا لحكم الاصل فى عين الحكم او جنسه والمراد بالعينية المماثلة فى تمام الحقيقة وان
اختلفا قوة وضعفا اما العين فكما قيس القصاص فى القتل بالمثقل عليه فى القتل بالمحدد
فحكم الفرع نفسه حكم الاصل وهو وجوب القصاص واما الجنس فكما قيس اثبات
الولاية على الصغيرة فى نكاحها على اثبات الولاية عليها فى مالها فان ولاية النكاح من
جنس ولاية المال لانها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين وانما اشترط
ذلك لان الاحكام انما شرعت لما يفضى اليه من مصالح العباد فاذا كان حكم الفرع
مماثلا لحكم الاصل علمنا ان ما يحصل به من المصلحة مثل ما يحصل من حكم الاصل فيماثل
الوسيلة فوجب اثباته واما اذا اختلف الحكم لم يصح مثاله الحاق الشافعى الذمى
بالمسلم فى ان الظهار يوجب الحرمة فى حقه فان الحرمة فى الاصل مقيدة بابانة غايتها
الكفارة فى الفرع مطلقة لان الذمى ليس من اهل الكفارة التى فيها معنى العبادة
فاختلف الحكمان **ومنها عدم النص على حكم الفرع مخالف للقياس وذلك**
**للسقوط** يعنى سقوط القياس لانه لا يقوى على معارضة النص واما النص الموافق للقياس
فالاشبه جوازه وهو اختيار مشايخ سمرقند والامام الرازى وصرح به الدوارى
والفصول لجواز تعدد الادلة وان الشرع قد ورد بايات واحاديث وملأ السلف
كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول معا **ومنها عدم تقدم حكمه** اى حكم الفرع
**لحكم اصله** مثاله الوضوء شرط للصلوة فيجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متأخرة
عن شرعية الوضوء وذلك لان ثبوت حكم الاصل كوجوب النية فى التيمم مقارن لعلته
التى هى كونها شرطا فى الصلوة فاذا تقدم حكم الفرع كوجوب النية فى الوضوء على حكم
الاصل لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم الاصل فلا يصح ان يكون معرفة ثبوت حكم
الفرع ما وجوده من حكم الاصل **الا** انه يجوز ذكر مثل ذلك **للالزام** للخصم فيقال للحنفى
مثلا يجب ان نقول بوجوب النية فى الوضوء لكونه شرطا للصلوة لانك تقول بوجوب
النية بالتيمم لذلك العلة **وفى اشتراط عدم مخالفة الفرع لمنع الاختلاف للقياس لان**
**للاصل تخفيفا او تغليظا** بان لا يكون احدهما مبنيا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجل
والاخر مبنيا على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين اقوال احدها **الاشتراط** لذلك
يجب موافقة الفرع للاصل تخفيفا او تغليظا **لمنع الاختلاف** للقياس لان اختلاف الفرع

والاصل بحصفا او بعلطا اماره فاصله بينهما ولا قياس اذ مبناه على اعتبار المشابهه
وهي مع ذلك الاختلاف مبنفيه وليس الجمع للجامع اولى من الفرق للفارق وهذا
مذهب جماعه منهم الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام وثانيها عدمه
اي عدم الاشتراط لذلك وقوله مطلقا راجع الى المذهبين يعني سواء كانت العله
شبهيه او غير شبهيه وعدم الاشتراط لعموم الدليل الدال على كون القياس
حجه فمتى حصلت العله في الفرع حسب حصولها في الاصل وجب ان يقضى بالتسويه
بينهما في الحكم والاختلاف في غير ذلك لا يضر وهذا مذهب السيد الحسن الرصاص
وغيره في الفصول الى اختاره والجمهور وثالثها عدم الاشتراط لذلك مع ما يثبت
العله او مناسبتها يعني ان العله ان كانت مناسبه او مؤثره في الحكم بحيث
يرجح الجمع بها على الفرق بذلك الاختلاف صح القياس والا فلا كذلك ان كانت
شبهيه فيشترط عدم الاختلاف بحصفا او بعلطا عبد العالي وعبد الله بن زيد
لضعف العله الشبهيه او تكون محل اجتهاد عبد السيد احمد الرصاص للتعارض
بين علتي الجمع والفرق فما قوي في نظر المجتهد منهما عمل به مثال ذلك ان يقال
في مسح الراس في الوضوء مسح فلا يسن فيه التثليث كالتيمم ومسح الخفين او يقال مسح
على الخفين او تيمم فيسن فيه التثليث كمسح الراس فللمعترض ان يقول ان اختلاف
الاصل والفرع بعلطا او بحصفا يقضي باختلافهما في الحكم وان كانت العله الجامعه
تقضي بالاتفاق فيه فيقع التعارض حتى يتبين الرجحان واعلم انه ورد شرط قوم
شروطا غير ما تقدم والجمهور على انها لا تشترط وذكرها مع فيه فقال لا يثبت
حكمه جمله يعني انه لا يشترط ان يثبت حكم الفرع بالنص على جهه الاجمال خلافا
لابي هاشم فانه كان يذهب الى وجوب تناول النصوص لها جمله والقياس انما
هو للكشف عن مواضعها وابراع تفاصيلها قال ومثال ذلك انه لو لم يثبت
بالنص ان الاخ وارث لجاز ان يحكم من طريق القياس بانه يرث مع الجد وكذلك
القول في سائر الفروع واما اثبات فرع لم يتناول حكمه نص على سبيل الجمله فانه
لا يصح واحتج بان الصحابه لم يستعمل القياس الا في فروع هذه سبيلها الا
ترى الى قياسهم حد الخمر على حد القذف في تعيين عدد الجلد لورود النص على
حد الشارب على جهه الاجمال ولم يثبت عنهم اثبات حكم من طريق القياس
لفرع لا ذكر له في النصوص راسا ولا يشترط ايضا علم العله فيه اي في الفرع بل يصح
القياس مع ظن وجودها فيه ولا يشترط ايضا عدم مخالفه حكم الفرع لمذهب
صحابي فيجوز القياس وان ادى الى مخالفه مذهب احد من الصحابه وخولف كل
من الطرفين نظرا الى ان العله التي لا تعلم وجودها في الفرع تفتقر الى كثره المقدمات
وربما تضعف الظن لذلك او تضمحل والى ان الظاهر استناد الصحابه الى النصوص



بما لفه من اشتهر شبهه مخالفه النصوص والكل فاسد لعموم الدليل
الدال على وجوب اتباع القياس ما لم يخالف النص وفعل علي عليه السلام والصحابه
رضي الله عنهم وانهم قاسوا انت علي حرام باره على اليمين كما روي عن ابي بكر
وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت فيكون ايلاء ان كملت شروطه
وباره على الطلاق ان نواه اما الرجعي كما روي عن عمر واما البائن كما روي عن زيد
واما الثلث كما روي عن علي عليه السلام فموجب التحريم وباره على الظهار كما
روي عن عمر فيجب كفاره ولم يوجد نص في الفرع جمله بل كانت واقعه مجرده
ولا علمت العله الجامعه بل كفى كل بظنه لان الظن غايه الاجتهاد فيما يقصد به العمل
والمعلوم من حال الصحابه انهم لم يخوضوا في الاقيسه خوض القاطعين وقد خالف
قياس كل منهم مذهب الاخر فبطلت تلك الاشتراطات ولما نقضي ما اراده من
ذكر شروط الفرع شرع في شروط العله فقال مسئله ومن شروط
العله شرعيتها فيجب ان تكون شرعيه بمعنى ان المنوط بها حكم شرعي وهي
باعثه عليه او معروفه له على اختلاف الرايين لا عقليه موجبه لمعلولها فان للبحث
عن العلل العقليه فنا اخر ومنها ايضا شمول دليلها حكم الفرع فيجب ان لا تكون
الدليل الدال عليها مبنيا ولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه للاستغنا
حينئذ عن القياس بذلك الدليل مثاله في العموم حديث مسلم الطعام بالطعام
مثلا بمثل فانه دال على علية الطعم للاحاجه في اثبات ربويه الذره مثلا الى قياسها
على البر بجامع الطعم للاستغنا عنه بالحديث ومثاله في الخصوص حديث من
مس ذكره فليتوضا فانه دال على عليه الخارج النجس في نقض الوضوء لتناوله
على الامرين المذكورين ولا مشترك بينهما سوى الخارج النجس ولا حاجه
للمجتهد الى قياس القي او الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع
الخارج النجس للاستغنا عنه بخصوص الحديث والعدول عنه الى اثبات
الاصل بالعله ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا
فائده ورجوع عن القياس الى النص ولا يجوز ذلك الا لفائده نقصه كان
يكون النص مخصصا او المستدل او المعترض لا يراه حجه الا في اقل الجمع وقد
يتعسر ادراج الفرع فيه فيثبت به العله في الجمله ثم يعمم به الحكم في جميع
موارد وجودها وكان يكون دلالته على العله اظهر من دلالته على العموم
كما يقال حرمت الربو في الطعام للطعم فان العله في غايه الوضوح والعموم
في المفرد المعرف محل خلاف ظاهر وقد سبق لهذا زياده تحقيق ومن شروط
العله كونها وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه ليكون ضابطا لحكمه شرعيه الحكم
لا حكمه مجرده عن الضابط وذلك اما لخفائها كالرضى في التجاره فقط تصح

العقود لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباط هاك المشقة فان لها مراتب لا تحصى
وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافا كثيرا وليس كل مرتبة مناطا ولا مدركا يعين
مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيط بالسفر اللهم الا
ان يوجد حكمة مجردة عن المظنة تكون ظاهرة منضبطة بنفسها بحيث يمكن
اعتبارها ومعرفتها فيجوز اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لفقدها اصالة اذ نعلم
قطعا انها هي المقصودة للشارع واما المجردة اعتبرت المظنة لمانع خفائها واضطرابها
فاذا زال المانع من اعتبارها جاز قطعا قيل لا يجوز تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن
الضابط مطلقا لوجهين احدهما انه لو جاز لوقع من الشارع للقطع بانها اذا وجدت
الحكمة التي هي المقصود الاصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم
بها لا بمظنتها التي ربما يتوهم الربط بها انها المقصودة لكنه لم يقع الربط بها انها المقصودة
لكنه لم يقع الربط بها مع انها الموانع بحكم الاسفار وثانيهما انه لو جاز لما اعتبرت
في نظر الشارع المظنة بدونها وذلك عند تخلوها من الحكمة اذ لا عبرة بمظنة
الشيء وهو ما نيط بنوعه فيها في معارضة المئنة وهي محل تخلف الثبوت لكنه اعتبر
المظان بدون الحكمة حيث ناط الترخيص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر
الملك المترفه ولم ينط بها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما في الحدادين والفلاحين
في القيظ في القطر الحار ودل على ان المعتبر وجود او عدم ما هو المظنة دون الحكمة
قلنا في الجواب عنهما لا نسلم الشرطيتين اما شرطية الوجه الاول فلان الجواز اعم
من الوقوع ولا نسلم الاعم الاخص بيان ذلك ان وقوع اعتبار الشارع للحكمة
الظاهرة المنضبطة بنفسها وقوع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فلذا كان
الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة ولو سلم فلا نسلم الاستثنائية فانه قد وقع
ربط الاحكام بالحكم ايضا كالخمسة المصرودة فانها حكم وربطها احكام
كوجوب الجهاد وحرمة قتل النفس وتناول المسكر والزنا والعصمة واما الشرطية
في الوجه الثاني فلانها لا نسلم المظنة المئنة لا وجودا لان مظنة الشيء لا يجب
اطرادها معنا اذا وجدت وجدت الحكمة ولا انتفاء لانها ايضا لا يجب انعكاسها
معنا اذا انتفت انتفت الحكمة كما في ان ساء الله عن وريب فيجوز اعتبرت المظنة
لم يرد سفر الملوك ولا حضر الفلاحين فبطلت الملازمة واعلم ان في التعليل بالحكمة
ثلاثة اقوال اولها الجواز مطلقا لانها المقصود في التعليل وهو اختيار الامام الرازي
واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله الامدي وغيره عن الاكثرين والثالث
التفصيل المذكور وهو اختيار ابن الحاجب والهندي والبرماوي وغيرهم
وشروط العلة ان لا تكون المتعدية المحل او حراه والمتعدية هي التي يتعاون
الاصل فيوجد في غيره فيشترط فيها الا تكون عن محل حكم الاصل ولا حراه والمراد

به الجزء الخارجي الذي يتركب المحل منه ومن غيره بحيث يكون كلا منهما مقدما
عليه في الوجود ولا يحمل عليه الا الجزء العقلي الذي يصح حمله على ما يتركب منه ومن غيره
فانه لا يسمى عند المتكلمين جزءا واما اشتراط ذلك في العلة المتعدية لمنع الالحاق
وحمل حكم الاصل وجزوه لا يصور بعدهما فيتعذر الالحاق حينئذ لا القاصرة ان
جواز التعليل بها فانه لا يشترط فيها ذلك ويجوز ان تكون المحل او جزءه لانها مانع الالحاق
مثال التعليل بالمحل قول الذهب ربوي لكونه ذهبا والتعليل بجزء المحل كقولك البر ربا
يحتمل لدخول لحم الافاعي فيه وقد يكون القاصرة وصفا ملازما لمالك التعدية في الذهب
والفضة ومركبا من داخل وخارج ومن ملازم وغير ملازم واصلها لا يخفى بيان
الكل اتفقوا على ان تعدية العلة شرط في صحة القياس واختلفوا في صحة العلة القاصرة
وهي عند الاكثرين كالامام يحيى والسيد الحسن والشافعي واصحابه ومالك واحمد
بن حنبل والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وابن الملاحمي
والجويني والرازي والامدي واكثر الفقهاء والمتكلمين صحيحة مطلقا يعني سواء
كانت ثابتة بالنص او الاجماع او بغيرهما من مسالك العلة وذلك لظن كون الحكم
لاجلها يعني ان الظن حاصل بان الحكم لاجل تلك العلة القاصرة على معنى كونها باعثة
عليه وذلك لثبوت الحكم على وفقها مع كونها مناسبة له والثبوت موجب للظن
فاذا حصل الظن صحت القاصرة لان معنى صحة التعليل بعلة ما حصول الظن بان الحكم
لاجلها بدليل صحة القاصرة المنصوص عليها وان لم يفد النص الا الظن وقيل تصحيحها
ان ثبت بنص او اجماع لا بغيرهما من المسالك وهو مذهب ابي حنيفة وابي طالب
والمنصور بالله والكرخي وابي عبد الله البصري قالوا لعدم الفائدة في القاصرة
لانحصار فائدتها في اثبات الحكم بها وهو لا يصح في الاصل لثبوته فيه بغيرها من نص
او اجماع ولا في الفرع لثبوت الحكم فيه لقصورها ولو كانت صحيحة لكانت مفيدة
لان اثبات ما لا يفيد لا يصح عقلا ولا شرعا واجيب ما تمسكوا به اما اولا فبانه
قد نقض بالثابتة بهما يعني ان ما ذكروه من الاحتجاج منقوض بالقاصرة الثابتة
بنص او اجماع لجريان احتجاجهم بعينه فيها مع الاتفاق على جوازها ولو صح ما قالوه
لكان النص عليها عبثا والاجماع عليها خطأ واما ثانيا فبانه قد منع عدمها يعني لا
نسلم عدم الفائدة في العلة القاصرة وانحصارها في اثبات الحكم بل فيها فوائد اخر
منها معرفة الباعث المناسب وان الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى القبول
من التعبد المحض ومنها دفع ما عسى يتوهم من الخلاف في ذلك الاصل لشبهة
ترد لو لا صارت تلك العلة القاصرة ومنها انه اذا قدر وصف اخر متعد وقد علمت
قاصرة امتنع الالحاق حتى يقوم دليل على انه ارجح منها بخلاف ما لو انفرد المتعدي
فانه لا يفتقر الالحاق به الى دليل الترجيح ولا يعترض بما سيأتي في الترجيح من تقديم

المتعدية على القاصرة اذا تعارضا ولا مرجح لاحدهما لان ذلك مختلف فيه وقد قيل بتقديم
القاصرة وقيل بالوقف وحينئذ تظهر الفائدة ولانها اذا رجحت القاصرة بدليل يصيرها
راجحة على المتعدية او معادلة لها تبطل الالحاق وظهرت الفائدة ومنها ان النقل الظني
يزداد بها قوة فيصير ان كل دليلين يتقوى كل منهما بالاخر **واعلم** ان اكثر النقل على انه
ليس في القاصرة الا القولين المذكورين وان القاصرة الثابتة بالنص او الاجماع لا خلاف
في صحتها والذي في المحرر وصفوة الاختيار والفصول والعنوان والفائق والجوهرة انها
بلية اقوال الصحة على الاطلاق والفساد كذلك والثالث التفصيل ونسب الاطلاق الثاني
في الكتب المذكورة الى جمهور الحنفية وغيره في المحرر ايضا الى السبع ابي الحسن الكرخي وقد
ذكره القاضي عبد الوهاب من الشافعية في ملخصه ونسبه الى اكثر فقهاء العراق والى
الرماوي وقد اغربت في حكايته لهذا القول **و** من شروط العلة ان **لا تتاخر عن حكم**
**الاصل** وخالف في ذلك قوم من اهل العراق حكاه القاضي عبد الوهاب كما لو قيل فيما
اضافه عرف الكلب اضافة عرفية حتى ان نجس ويكون نجسا كلعابه فيمتنع تاخر الملعاب
فيقال الاضافة مستفادة لان اسفادة مترتب على ثبوت نجاسته **والا** يشترط عدم تاخرها
**لتبت حكم الاصل بدون باعث** عليه وانه محال وهذا مبني على ان المراد بالعلة الباعث
**اما** اذا اريد بها **امارة** معرفة للحكم لا باعثة عليه **فكدليل ثان** بعد الاول فلا
يتصور تاخرها فان الحادث يعرف القديم **قيل** يلزم تعريف المعرف فان
المفروض معرفة الحكم قبل علته **قلنا** تعدد المعرفات جائز وليس معنى المعرف
الذي يحصل منه التعريف بالفعل بل ما من شانه التعريف واما ما قيل من انها تكون
معرفة لحكم الفرع وليس بشيء لان التقدير انها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه
**ومن شروطها ان لا تعود عليه** اي على الاصل **بالابطال** اي لا يلزم من التعليل بها
بطلان الحكم المعلل بها فان كل علة اشتملت من حكم ولزم منه بطلان ذلك
الحكم فهو باطل **والا اجتمع النقيضان** بيان ذلك ان الحكم اصل العلة المستنبطة
وبطلان الاصل مستلزم بطلان الفرع وصحته مستلزم لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع
النقيضان مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم في اسير تعين شاة ساقه علة الحنفية
تسد حلة المستحق فجوز واقيمها فيعاد على اصله وهو ايجاب الشاة بالبطلان
لانه يلزم منه ان لا تجب الشاة عينا ومن شروط العلة ان **لا تخالف نصا ولا اجماعا**
يعني انه يشترط في العلة ان لا يكون ما يثبت بها في الفرع حكما مخالفا للنص او الاجماع
لان القياس لا يقاوم مهما امكن مخالفة النص ان يقول الحنفي المراة مالكة
لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن وليها قياسا على ما لو باعت سلعتها فيقال له هذه علة
مخالفة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل ومثال مخالفة الاجماع ان يقال مسافر فلا تجب عليه الصلوة قياسا على صومه

الاولى القولان الاول ان تكون اسم ليس محذوفا والثاني ليس موجودا في الواقع الجواب اعلم

لان المنصوص عليها والمجمع عليها لا يسعى ان تكون فيهما خلاف



فيقال هذه العلة انتفت في الفرع حكما مخالفا للاجماع على وجوب الصلوة في السفر وكان
تعليل حكم بالسهولة فيقاس عليه ان الملك لا يجوز له الكفارة بالاعتاق لسهولته عليه
بل يتعين عليه الصوم وهو يصلح مثالا للامرين لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع
وقوله **وفي اشتراط عدم تضمن العلة المستنبطة** خاصة **زيادة على النص**
اي حكما في الاصل غير ما اثبته النص **مطلقا** يعني سواء كانت منافية او غير منافية كما
اختاره ابن الحاجب **او** اذا كانت **منافية** كما اختاره الامدي **خلاف مبناه على الخلاف**
**في النسخ بالقياس وبالزيادة** سيقع في نوع اخر من شروطه علة حكم الاصل مختلف فيه
واعتبر ذلك فيما يجي بعده من المسائل فانه لم يصرح بالشرط في اكثرها وان كان في
معرض اثبات الشروط وانما غير فيها الاسلوب لما فيها من الخلاف والا فهي من جملة
الشروط اذا عرفت ذلك فاعلم ان ابن الحاجب والهندي ومن وافقهما ذهبوا الى
انه يشترط في العلة المستنبطة ان لا تتضمن زيادة على حكم الاصل لانها انما تعلم منه
ولو اثبت بها حكم في الاصل كان دورا **الخلاف المنصوص** فانها تعلم بالنص وهذا
انما يتجه بناء على ان الزيادة على النص نسخ على الاطلاق كما ذهب اليه الحنفية وعلى ان
القياس لا يكون ناسخا وما ذكروه من لزوم الدور غير لازم لمعارضة الحكم المستنبط
منه لما ثبت بها وان الامدي والرماوي وابن السبكي وغيرهم ذهبوا الى انه يشترط
فيها ان لا تتضمن زيادة منافية للحكم المستنبطة هي منه لان الزيادة المنافية تكون
ناسخة لحكم الاصل على المختار كما تقدم فيسقط العلة حينئذ من وجهين احدهما
النسخ بالقياس والثاني العود على الاصل بالابطال **مسئلة** اتفقوا على جواز
تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم
نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالحجر واما عكسه
وهو تعليل الحكم الثبوتي بالعدمي والمراد بكونها عدمية ان يكون العدم مخصصا بامر
يضاف هو اليه واما العدم المطلق فلا كلام في انه لا يعلل به لعدم اختصاصه بمحل
وحكم واستوائه الى الكل وذلك **لصحة تعليل الضرب بانتفاء الامتثال** مع ان
الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي **قالوا** التعليل هنا بالكف عن الامتثال
وهو امر ثبوتي محقق **واجيب** بان **الكف غير مانع** لما اردناه من التعليل بالعدمي
فانا نقطع بان عدم الامتثال عدمي والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية
واقع وعدم **التعبير** عنها بالعبارات العدمية مجرد دعوى **ولنا** ايضا وقوع
العدم حرا من العلة كما يجي ان شاء الله تعالى **ومنع** كونها عدمية **في الحكم الثبوتي**
وهو مذهب الامدي وابن الحاجب واتباعهما وذلك **لانها اما وصف مناسب**
**او مظنة** لان الكلام في العلة بمعنى الباعث على الحكم فهي اما نفس الباعث وهو المناسب
او امر مستلزم له وهو المظنة ولا تكون العلة الباعثة غيرهما **والكل باطل** لان

الاستنباط

وقد تنازع ابن الحاجب في صحة المثال وتحريره في حاشية الجمع

ابو داود وغيره مرسلا

العدم ان كان عدم مفيد بامر فلا نزاع فيه وان كان مفيدا بامر ونسمي عدما مضافا
فاما ان يكون فيده منشا مصلحة او لا والثاني اما ان يكون منشا مفسدة او لا فهذه
ثلثة اقسام يمتنع ان يكون عدم ذلك الامر في شيء منها مناسبا او مظنة مناسب وقد
فصلها بقوله **لان قيده اما منشا مصلحة فظاهر او مفسدة فمانع والا فوجوده**
**كعدمه** توجيه الاول ان ذلك الامر المضاف اليه العدم ان كان منشا مصلحة في
ذلك الحكم فظاهر بطلان كون عدمه مناسبا او مظنة له لان عدمه يستلزم
فوات تلك المصلحة ولا شيء من المناسب ومظنته كذلك ولا يجوز ان يكون العدم
منشأ المصلحة ارجح لاستلزامه كون الوجود منشا مفسدة لان ترك المصلحة الراجحة
مفسدة وهو خلاف المفروض وتوجيه الثاني وهو ما يكون وجود ذلك الامر المفيد
له العدم منشا مفسدة في ذلك الحكم اما لذاته او لمنافاته المناسب ان ذلك الامر
يكون حينئذ مانعا من الحكم لا مانعا بمعنى بالمانع عن الحكم الا ما يكون وجوده
منشا مفسدة وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه من مقتض يقال
اعطاه لعلمه ولفقره وسافر للعلم وللتجارة ولو علل شيء منها بعدم المانع لعد عبثا
مستهجنا عند العقلاء هذا فيما كان منشا مفسدة لذاته واما ما كان وجوده منشا
مفسدة لمنافاته المناسب بمعنى انه يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد ان يستلزم
عدمه وجود المناسب ليحصل به الحكمة ولا يصلح مناسبا ولا مظنة اما المناسب
فلا بخلاف المفروض واما المظنة فلان المناسب اللازم ان كان ظاهرا اغنى
عن المظنة بنفسه لانها انما تعتبر اذا لم يكن المناسب ظاهرا وان كان خفيا
فمقابله خفي لاستحالة كون احد المتقابلين خفيا دون الاخر وحينئذ يكون عدم
الخفي خفيا لان الاعدام انما تعرف بملكاتها والخفي لا يصلح مظنة للخفي لوجوب ظهور
المظنة وانضباطها كالسفر للمشقة وتوجيه الثالث وهو ما لم يكن وجود ذلك
الامر المفيد له العدم منشأ مصلحة ولا مفسدة ان وجوده يكون كعدمه بالنسبة
الى ذلك الحكم لان المناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه ولا خصوصية
لواحد من الوجود والعدم في حصول الحكمة لذاته او لكونه مستلزما لها فلا
يكون العدم خاصة مناسبا او مظنة ولا يكون علة وهو المطلوب ويدل على
ذلك مثال وهو انه اذا قتل في المرتد يقتل لعدم اسلامه وذلك اما لان في قتله
مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها او فيه مفسدة لذاته فعلى
ان الاسلام مانع فما المقتضي لقتله او لمنافاته مناسب القتل وهو الكفر مثلا
ووجود الاسلام يستلزم عدم الكفر ظاهرا منضبطا كان هو العلة لاعدام الاسلام
وان كان خفيا والاسلام كذلك فعدمه كذلك ولا يصلح للعلية وان لم يكن
قتله مع الاسلام منشأ مصلحة ولا مفسدة ولا منافيا للمناسب بناء على ان الكفر عدم

لو قال فاما ان يكون قيده منشأ مصلحة او مفسدة او لا انهما كانا اوضح وبيّن به من الحصر مثل حصره ٥ ك

مناسب للقتل بل امر اخر لا ينافيه الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه سواء بالنسبة
الى ذلك الحكم ولا يكون عدم الاسلام علة والا لما كان وجوده وعدمه سواء
بالنسبة الى ذلك الحكم بل كان عدمه اولى بالنسبة اليه **قلنا** دليلكم هذا
لو كان جميع مقدماته صحيحا للزم ان **ينفي العلة العدمية مطلقا** يعني ولو كانت
في حكم عدمي لجزئه فيها وانتم لا تقولون به **ثم لا يسلم انتفاء صلوح عدم ما هو مفسدة**
**او عدم ما لم يكن انهما** اي مصلحة في ذلك الحكم او مفسدة **للعلية** اما الاول فلجواز
ان يستدل على مصلحة اما لانه نفس المناسب وقولك عدم المانع ليس علة ان اردت
في الجملة فمسلم وان اردت الكلية فممنوع فان الاسلام في المثال منشا مفسدة
وعدمه مناسب لان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو
الترام الاسلام واما لانه مظنة لمناسب وهو الالتزام المذكور وهكذا الكلام
فيما اذا جعل المضاف اليه العدم منافيا للمناسب لجواز ان يكون ذلك العدم بعينه
نفس المناسب فقولك اما المناسب فلانه بخلاف المفروض اما تسليم مع القول بوجوب
اتحاد العلة فيجوز ان يكون الاسلام منافيا للمناسب هو الكفر وعدمه نفس
المناسب بان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو الترام
الاسلام وان يكون بعينه مظنة للمناسب وظهور المناسب كالكفر في المثال
لا ينافي ان يكون عدم المنافي له مظنة لمناسب اخر كالترام الاسلام وعليه اجتماع
العلتين وان يكون عدم المنافي للشيء مظنة لذلك الشيء ووجوب اسوأ المتقابلين
في الخفاء والخفاء مخصوص بقابل الضد لا مطلقا فيجوز ان يكون احد المتقابلين
خفيا دون الاخر فيكون عدم الجلي مظنة للخفي **واما الثاني** وهو منع
انتفاء صلوح عدم ما لم يكن منشأ المصلحة ولا مفسدة للعلية فلجواز ان يكون
هناك امر اخر هو المناسب ويكون ذلك العدم المضاف مظنة له ولا يلزم ما ذكرتم
من ان وجود ذلك الامر المضاف اليه كعدمه في تحصيل المصلحة وان ترتب الفعل على
عدم الاسلام يستلزم المصلحة التي هي الترام الاسلام وحصول الفعل مع الاسلام
لا يستلزم مهلكا انه لا ينافيها ولهذا قال مالك يقتل المرتد وان رجع الى الاسلام
ولم يكن عدم الاسلام في تحصيل المصلحة التي هي الترام الاسلام كوجوده ٥
**واعلم** ان من شرط في العلة ان لا يكون عدما في الحكم الشرعي يشترط
فيها ان لا يكون العدم حراما لان ما حرمه عدم فهو عدم وكل ما ذكروه في
الاحتجاج على امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض بابي مسلة في امتناع تعليل الوجود
بما حرمه عدم **والجواب** هو الجواب في المختار ان العدم يجوز ان
**يكون جزء علة** ولو في حكم شرعي **كالدوران** فانه علة لمعرفة كون المدار
علة وهي وجوده والدوران مركب من وجودي وعدمي لانه عبارة عن الوجود

مع الوجود والعدم مع العدم وكالمتعدي مع انتفاء المعارض فانه مع كونه مركبا
من الامرين علة لمعرفة كون المعرف معرفا او هو وجودي **ورد** بمنع كون العدم
في الصورتين جزءا من المعرف بل شرط **ودفع** بوضوح ان المتعدي لا يستقل بتعريف
المعرف ولا الوجود مع الوجود فقط بتعريف كون المدار علة وهذا معنى قوله **اذ لا**
**يستقل ما عداه بالتعريف** والضمير في ما عداه للمخرج المتعدي **مسئلة** وقد اختلف
**في اشتراط اطرادها** وهو كلما وجدت العلة وجد الحكم وعدم الاطراد وهو ان توجد
الوصف الذي يدعى انه علة في محل ما مع عدم الحكم فيه ويخلفه عنه يسمى نقضا للعلة
وتخصيصا لها فمن الناس من منع منه **الاشتراط** لاطرادها فيقدح فيها التخلف سوا
كانت منصوصة او مستنبطة وسواء كان المانع محققا او مقدرا كالجزء الاساسي
من الحنفية وبعض الشافعية والى الحسن البصري **ومنهم** من منع منه **عدمه** اي عدم
اشتراط اطرادها **مطلقا** يعني سواء كانت منصوصة او مستنبطة وسواء كان المانع
محققا او مقدرا فانه لا يقدح فيها التخلف وهم بعض الحنفية كالكرخي والجصاص
من العراقيين والقاضي ابي زيد الدبوسي من ورآء النهر واليه ذهب مالك واحمد
وعامة المعتزلة **ومنهم** من قال بعدم اشتراط الاطراد **في المنصوصة** فلا يكون
التخلف قادحا فيها **لا المستنبطة** فيشترط فيكون التخلف قادحا فيها من غير فرق
بين العلم بوجدان المانع وفقدان الشرط وعدمه **ومنهم** من قال بعدم اشتراطه
**في العكس** فلا يجب الاطراد في المستنبطة فلا يكون التخلف قادحا فيها ويجب في
المنصوصة فيكون فيها قادحا ولو علم الوجدان والفقدان وهم طائفتان طائفة
جوزت التخلف في المستنبطة **لمانع او عدم شرط** ظاهرين معلومين في محل التخلف
وطائفة جوزته فيها **مطلقا** يعني سواء ظهر وجدان المانع وفقدان الشرط او لا
وذهب الآمدي وابن الحاجب الى عدم اشتراط اطرادها **في المستنبطة والحال**
ان وجود المانع وانتفاء الشرط **يعلمان** والا وجب فيها الاطراد **وعدم اشتراطه**
**في المنصوصة** سواء علما او لم يعلما **ولكنهما يقدران** وجودا وذهب السمرقندي الى انه
ان وجد المانع او عدم الشرط لم يقدح التخلف سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
والا كان قادحا فهذه سبعة اقوال **احتج الاول** وهو القائل بان النقض
يبطلها على الاطلاق بان **الحكم لازم الصحة** ولو صحت العلة مع التخلف للزم الحكم
في صورة التخلف لان من ضرورة العلية لزوم المعلول لعلته **قلنا** لا نسلم كونه
من لوازم العلة لانا لا نريد بها الا الباعثة لا الموجبة فلا يلزمها الحكم مطلقا
بل **ان عدم المانع ووجد الشرط** لان صحتها عبارة عن اقتضائها الحكم وهو
كونها باعثة عليه فاذا وجد مانع او عدم شرط كان ذلك غير متحقق فينتفي
اللزوم **وكونهما جزءا يرجع النزاع لفظيا** هذا اشارة الى ما احتج به ابن



عطف على الموصول

الحسن البصري **وجوابه** تقرير الاحتجاج ان التخلف انما يكون مع وجود مانع
او عدم شرط فيكون نقضا هما وهو عدم المانع ووجود الشرط جزءين من العلة
الا ترى انه لو لم يمنع بيع الحديد بالحديد متفاضلا لكونه موزونا لم يعلم
جواز بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا لكونه انيسا او غير اسود علم ان منع
بيع الحديد بالحديد متفاضلا انما كان لكونه موزونا مع انتفاء مانع التفاضل
او مع وجود شرط السواد ولا يكون كونه موزونا كل العلة بل شطرها وتقرير
**الجواب** ان يقال ان اردت العلة التي هي معنا الباعث فليس عدم المانع
ووجود الشرط منه في شيء وان اردت ما يثبت معه الحكم فانه يرجع النزاع لفظيا
لانه بناء على تفسير العلة وان فسرت بمعنا الباعث على الحكم جاز النقض وان فسرت
بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز وقوله **والقياس على العقلية فاسد** اشارة
الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان العلة الشرعية تفسد بتخلف الحكم عنها ولا تصح
كالعلة العقلية كالمانع العلية والدلالة على تعلق الحكم بهما وتقرير **الجواب**
ان هذا القياس فاسد لانا لا نسلم ان فساد العقلية عند تخلف الحكم عنها لما ادركوه
من الجامع حتى يصح الحاق الشرعية بها بل انما كان لان العقلية علة بالذات فاستلزامها
لمعلولها استلزام ذاتي وما بالذات لا ينفك فيدل التخلف فيها على عدم العلية
وهذا غير متحقق في الشرعية لانها علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم ولا يضر
التخلف في بعض المحال **احتج الثاني** وهو القائل بان النقض لا يبطلها على الاطلاق
بقوله **للجمع** يعني بين دليلي الاعتبار والاهدار فيعمل بها في غير صورة النقض عملا
بالدليل الدال على علتيتها وبالتخصيص في محله عملا بالدليل الدال عليه والجمع
بين الدليلين واجب **والابطال المخصص** بالفتح لانها لو بطلت العلة بالتخلف
لبطل العام المخصص واللازم منتف بيان الملازمة ان التخلف ليس الا مخصصا
لدليل كون هذا الوصف علة وخصوصية هذا المدلول وهو كون هذا الوصف
علة ملغاة قطعا فانتفاء الفرق بينه وبين سائر المخصصات ولو لم يجز هذا لم
يجز في منها **ويلزم** ايضا ان تبطل **العلل القاطعة** ولو بطلت العلة بالتخلف لبطلت
العلل القاطعة وهي التي حصل القطع بعليتها بطريق الاجماع والاتفاق في غير صورة
النقض بعد دلالة النص على عليتها عموما بطريق الظن كعلة القصاص وهو
القتل العمد العدوان للتخلف في الابوين وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف
في المحصن على رأي وعلة القطع وهي السرقة للتخلف في مال الولد والغريم
الى غير ذلك واللازم باطل بيان الملازمة ان المفروض منافاة التخلف للعلة
اذ لولاه فلا مانع من صحة المظنونة **احتج الثالث** وهو القائل بان النقض
لا يقدح في المنصوصة بل في المستنبطة بان **صحة العلة المستنبطة**

مع كونها منصوصة انما هو لتحقق المانع لان التخلف بلا مانع دليل قاطع على عدم
الاقتضاء وتحققه اى المانع انما هو لصحتها يعنى ان المانع انما يتحقق بعد صحة العلة
اذ لو لم تصح كان عدم الحكم لعدمها لا لما يتصور مانعا فلا يكون مانعا فيتوقف
الصحة على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور **قلنا** المانع **الاول** وهو الذى
يتوقف عليه صحة العلة اتصافه بالمانعية اتصاف **بالقوة** وهى كونه بحيث اذا اجتمع
علة ناعتة معها مقتضاها سواء وجد الباعث ام لا **و** المانع **الثانى** وهو الذى
يتوقف على صحة العلة اتصافه بالمانعية اتصاف **بالفعل** يعنى ان كونه مانعا واقع
فى الخارج ولا دور وقوله **والانفكاك لمعارض** اشارة الى شبهة اجراء جوابها
تقريرها ان دليل المستنبطة هو اقتران الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار فى غير
محل الانفكاك وشهد عليها بالاهدار فى محله فتعارضا وبطلت العلة وتقرير
**الجواب** ان انفكاك الحكم عن العلة لمعارض خاص موضع الانفكاك
وهو لا يبطل الشهادة كما اذا عورض شهادة باخرى فان المعارضة لا تبطل حكم
الشهادة مطلقا فالتخلف فى صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم
ولا يوجب عدم قبولها مطلقا **احتج الرابع** المانع اذا تناول الشرط بان
**دليل المنصوصة نص عام** اذ لو اختص بغير صورة النقض لم يتصور النقض فيتناول
محل النقض فيثبت فيه العلة صريحا **فلا يقبل** النقض للزوم ابطال النص من
حيث دلالته على العلية حيث لا علية لان المفروض انتفاؤها لانتفاء الشرط الذى هو ترتب
الحكم بخلاف العلة المستنبطة فان دليلها اقتران الحكم بها مع وجود الشرط
وعدم المانع ولا تخلف عنه لان اثبات العلية فى صورة النقض مبنى على اثبات الدليل
غير الدليل الثانى اعنى وجود الشرط وعدم المانع ولا تخلف عنه لان المفروض فيهما
تحقق اثبات الشرط او وجود المانع **فان قيل** لا دليل عند تحقق ذلك فلا علية
ولا نقض **قلنا** المراد نقض ما هو علة فى الجملة لا فى صورة ثبت علتيتها فيها فانه
محال **والجواب** انه ان كان النص العام قطعى الدلالة على محل النقض
فمسلم انه لا يقبل النقض لانه ان لم يكن دليل فظاهر وان كان دليل والظنى
لا يعارض القطعى والقطعيان لا يتعارضان ولا يصلح ذلك محلا للنزاع لان
القائلين بجواز تخصيص المنصوصة يشترطون ان يكون التخصيص عليها
بظاهر عام لا يقاوم عند ذلك **و** قد **منع** ما ذكر مؤيدا من عدم قبول دليلها الا
للتخصيص العام **الظاهر** فيجب تخصيصه بالدليل الثانى لحكمها فى صورة النقض
ويجب ايضا تقدير المانع لان التخلف انما يكون لعدم المقتضى او لوجود المانع
والاول منتف فيما نحن فيه لوجود النص الدال على العلية فيتعين الثانى **احتج
الخامس** وهو القائل بان النقض لا يقدح فى المستنبطة مطلقا وفى المنصوصة

ينظر فى هذه العبارة فلعله سبق قلم واصله المانع ذكر

يعنى ان بيان النص لا يتم فى المستنبطة اذا وجد مانع اما فى المنصوصة فان وجد



اما او لا فانها تبقى **علته** العلة **المستنبطة ظاهر** يوجب الظن بها **والتخلف مشكك**
فلا يوجب ظن عدم العلية وانما يوجب الشك فيه لانها لا تبطل بتقدير المانع
وتبطل بتقدير عدمه وهما جائزان على السواء والظن لا يرفعه الشك فلا تبطل
العلية بالتخلف واما ثانيا فبانه لو توقف كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها
فى غير محل النقض على ثبوت الحكم بها فى محله للزم اما الدور واما التحكم
والكل باطل **قيدت** الملازمة بان **توقف ثبوت حكمها فى محل** كغير محل النقض
**على ثبوته فى محل اخر** كمحل النقض **ان انعكس** بان توقف ثبوته فى محل النقض
على ثبوته فى غيره **فدور والا انعكس فتحكم** وترجيح من غير مرجح **ورد الاول**
من الوجهين **بالمعارضة** وتوجيهها ان يقال التخلف دليل ظاهر على عدم العلية
ودليل المستنبطة مشكك لانه يدل مع تقدير المانع ولا يدل مع تقدير عدمه
وهما فى الجواز سواء وليس لاحد ان يقول ان الدليل الظاهر يفيد ظن العلية
والتخلف يفيد الشك فيها فيقدم ما مقتضاه الظن ولا معارضة لان التحقيق
ان الظاهر والتخلف سواء فى ان مقتضاهما الظن عند انفراد كل منهما عن الاخر
والشك انما يحصل عند الاجتماع والتعارض كسائر الادلة الظنية اذا تعارضت
**ورد ايضا** بانسداد **ام الشك فى احد المتقابلين الشك فى الاخر** فاذا كان
التخلف مشككا فى عدم العلية كان نفسه مشككا فى العلية لما عرفت من
ان حقيقة الشك تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر
فقولك العلية مظنونة تكذا وعدمها مشكوك فيه تكذا كلام متناقض
لانه اذا كان عدم العلية مشكوكا فيه كانت العلية مشكوكا فيها والظن
والشك لا يجتمعان لتضاد انواع الاعتقاد وما قيل من انه قد يجتمع فى النفس الفقها
ان الظن لا يرفع الظن وانهما لا يرفعان بالشك وهو فرع اجتماع انواع الاعتقاد
فى متعلق واحد **فقد اجيب** بان معناه ان حكم الاول الاقوى لا يزول بحكم
الثانى الاضعف وليس معناه ان الاقوى نفسه لا يزول بالاضعف فان زوال
الضد عند طرو ضده ضرورى لكن يجوز ان يجعل الشارع حكم الضد الزائل
باقيا مثل صحة الصلوة مع زوال الظن الطهارة بالشك فى الحدث واما فيما نحن
فيه فالمعتبر ظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار ولو ثبت
من الشارع جواز صحة القياس مع زوال الظن العلية بالشك لوجب متابعته
**ورد الثانى** من الوجهين **بان انسداد الظن العلية بالمناسبة واستمراره
بالتتميم** او وجود المانع بيان ذلك ان المناسبة تدل ببادى الراى واول
واول النظر من غير تتبع للصور ووقوف على التخلف وعدمه على علية
الوصف فاذا اعيد النظر فيما هو شرط للعلية من احد الامرين اما التتميم

وهو ثبوت الحكم في جميع الصور او وجود مانع من ثبوته في بعضها فان حصل
ذلك استمر الظن والا زال فاستمرار ظن كونها امارة يتوقف على احدهما وهما على
ظهور كونها امارة وهو ابدا اظنها فلا دور واما اذا انفردت دلت العلية والتعليل
لم يفد انهما اظهما كما سبق ولا اشكال فيه **واحتج السادس** وهو
القائل بان المنصوصة لا يفرج فيها التعليل مطلقا ولا في المستنبطة مع ظهور المانع
وانتفاء الشرط **كالثاني** يعني ان احتجاجهما واحد **واما دلالة المستنبطة**
**بالتعليل** في بعض المواد بان وجدت ولم يوجد الحكم وكان ذلك التعليل
**بلا انتفاء** يعني بلا ظهور مانع ولا انتفاء شرط فان القائل بالمذهب الثاني **لا يخالف**
**فيه** لانه اذا وجد المانع او انتفى الشرط امكن احاله نفي الحكم على ذلك فيبقى
ظن علية العلة بخلاف ما اذا لم يوجد في موضع التعليل فانه يزول ظن علية العلة لان
علية المستنبطة انما عرفت باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وفقها وهو وان
دل على اعتبارها فان تخلف الحكم عنها مع عدم ظهور ما يكون مستندا للتخلف
يدل على الغائها وليس احد الدليلين اولى من الاخر فيتساقطان ويبقى الوصف
على ما كان قبل الاعتبار وهو لم يكن قبل ذلك علة **احتج** القائل بالمذهب
السابع وهو انه لا يفرج فيها تعليل حكمها ان وجد المانع وسواء كانت منصوصة
او مستنبطة والا فرج فيها مطلقا اما اولا فما القياس للمانع على المخصص بجامع الجمع
بين الدليلين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم
ثبوته في بعضها فالنقض للمانع المعارض للعلة كالتخصيص لدليله المعارض
للعلة واما ثانيا فان التعليل مع المانع لا يرفع ظن العلية كما تقدم تعليله مع
عدم المانع لان انتفاء الحكم اما لانتفاء العلة او لوجود المانع والثاني مسلم
وبعين الاول وهذا مسلم في المستنبطة واما المنصوصة فلا يسلم ارتفاع
الظن الحاصل من النص بالتعليل من دون ظهور مانع **ولما فرغ** من بيان
الخلاف في اشتراط اطراد العلة اخذ في بيان ما قيل في اطراد الحكمة اذا كان
الحكم معللا بالمظنة ومعناه انها كلما وجدت الحكمة وجد الحكم فاذا
وجدت الحكمة في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمي كسرا والكسر
هو النقض على حكمة العلة دون ضابطها **فقال** **ولا تنتقض العلة بنقض حكمتها**
عند اكثر الناس فيجوز التعليل بالعلة مع تخلف الحكم عن حكمتها وذهب قوم
الى انه نقض فيكون الكسر مبطلا للعلية مثاله قولنا في المسافر العاصي
بسفره مسافر فيعمل برخصة السفر كغيره ثم بين مناسبة السفر للترخيص بما
فيه من المشقة فيقال ما ذكرتموه من حكمة المشقة منتقض لوجودها في حق
ارباب الصنائع الشاقة في الحضر كالحدادة والفلاحة وحمل الاثقال في القطر

عدم ثبوته في بعضها لان تسمية العام ثبوت حكمه في جميع افراده وتسمية التخصيص



في القطر الحار مع انتفاء الرخصة في حقهم **احتج** الجمهور بان العلة هي المظنة
ولم يرد عليها نقض فوجب العمل بها واما كانت هي العلة لظهورها وانضباطها
واقيمت مقام الحكمة المقصودة لخفائها واختلافها بحسب الاشخاص والاحوال
وقوله **وعدم اعتبار قدر لا يبطل اعتبار اخر** اشارة الى شبهة الاولين
وجوابها اما الشبهة فتقريرها ان المظنة تتبع الحكمة واذا لم يعتبر المقصود
بالوسيلة التابعة اجدر **واما الجواب** فتقريره ان قدر الحكمة كالمشقة
في المثال يختلف وعدم اعتبار قدر من الحكمة لا يبطل اعتبار قدر اخر منها
وخفاء الحكمة وتعسر ضبطها واردح في نقض القدر المعتبر منها في الحكم ولا بد في
ورود النقض من نقض مساواة حكمته لما يراد نقضه واذا لم يتحقق المساواة
فلعل ما في صورة النقض اقل حكمة او لعل التعليل فيه لمعارض يجعل قدر الحكمة فيه
ناقصا او باطلا وظن التعليل لا يتعارض به العلة القطعية ويتحقق وجود ذلك القدر
او اكثر بعده ومع بعده يمكن ان يثبت حكم اخر التي يحصل بذلك المصلحة كما
لو قتل بقطع اليد باليد للزجر فيعترض بان القتل العمد العدوان التي يحكمه
الزجر ولم يقطع فيه اليد فيجاب بان القتل اكثر عدوانا من القطع فيكون الزجر
عنه بحكم يحصل به زجر اكثر من زجر القطع يحصل به ما يحصل بالقطع من الزجر
وزيادة وهو القتل فلو فرض تحقق التساوي وانتفاء المعارض وعدم حكم اخر
بطلت العلية وبما ذكرناه تعرف ان مساواة الفرع للاصل في الحكم تستلزم
المساواة في الحكمة اذا الاقل قد لا تعتبر والاكثر قد لا يحصل بذلك الحكم بل
باغلظ منه **ولا** ينقض ايضا العلة عند الجمهور **النقض المكسور** وهو نقض **بعض**
**اوصافها** بان يكون ذلك البعض موجودا مع الحكمة المعتبرة من دون حكم فيكون
بالنسبة الى المجموع كسرا لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم وبالنسبة الى ذلك
الوصف نقضا وكان بين النقض والكسر فسمي نقضا مكسورا مثاله قول
الشافعي رضي الله عنه في منع بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العقد وهو صحيح
فلا يصح كبيعه عبدا فيتنقض بما لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العقد
وهو صحيح فيحذف قيد كونه مبيعا ويتنقض الباقي وانما ذهب الجمهور الى ان ذلك
لا ينقض خلافا للقوم **لانها** اي العلة **المجموع** ولا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية
البعض عدم علية الجميع **الا ان يلغى** البعض **الاخر** من الاوصاف مع نقض بعضها
فانه نقض العلة المركبة ويبطلها كما لو تمسكنا في المثال فانه اذا الغي بيان انه طردي
لا دخل له في الباب او بان المفوض مستقل بالمناسبة كجهالة الصفة عند العقد ثم النقض
وتبطل العلة لورودها على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف الملغى دافعا
للنقض خلافا للشرذمة وحاصله سؤال ان العلة اما المجموع او الباقي وكلاهما باطل

فالجميع للالغاء والباقي للنص ولا نص العلة ايضا عدم انعكاسها عند الجمهور
وذهب قوم الى جعل الانعكاس شرطا في علة حكم الاصل وهو كلما عدم الوصف عدم
الحكم ومبنا الخلاف على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جاز جاز
الحكم بدونه بل بوصف اخر وان لم يجز فثبوت الحكم دونه دليل على انه ليس علة
والا لانتفا بانتفائه العلم او الظن بالحكم عندنا او نفس الحكم في العقليات عند
المصوبة لان مناط الحكم عندهم العلم او الظن فينتفي بانتفائهما وعكن ان يقال
~~لان مناط الحكم عندهم العلم~~ بانتفائه نفسه عندنا اما لان تعلقه بالمكلف بدون
علمه او ظنه تكليف بالمحال واما لان العلة الدليل الباعث فيجوز ان يخالف مطلق
الدليل فيلزم من عدمها عدم الحكم لان الاحكام الشرعية تابعة لمصالح العباد
وخوفا او تفضلا على اختلاف الرايين بخلاف الدليل المعرف فانه لا يلزم من عدمه
عدم المدلول في نفس الامر ولما كان مبنا الخلاف في اشتراط الانعكاس على الخلاف
في جواز تعدد العلل ومتفرع عليه رابطة بين المبحثين ونبه على كون الاول فرعا على الثاني
بقوله لجواز التعدد فجعله دليلا على عدم اشتراط الانعكاس وصح ذلك مع كونه
مخالفا فيه لما مر من الدليل اذا عرفت ذلك فجواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم المعلل
بها مذهب اكثر المتاخرين من اصحابنا والفريقين وفي هذا المبحث اقوال اخر
**احدها** المنع للتعدد مطلقا سواء كانت العلل منصوصة او مستنبطة وهو
راي الامام يحيى بن حمزة والامدي ورواه البرماوي عن الباقلاني والجويني **وثانيها**
المنع للتعدد في المستنبطة خاصة فيجوز تعدد العلل المنصوصة وهو مذهب الاستاذ
وابن فورك والامام الرازي واتباعه واختاره السيد ابرهيم بن محمد في فصوله
**وثالثها** المنع له في المنصوصة خاصة فيجوز تعدد المستنبطات **ورابعها**
المنع للوقوع فقط وهو ما نقله ابن الحاجب عن الجويني ونقل عنه الامدي خلافه وعبارته
في البرهان محتملة للروايتين وقوله اقول الخبر لقوله المنع وما عطف عليه مبني لكون
كل من تلك المتعاطفات قائلا به قائل كما حققناه ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول الحكم
المعلل بالعلل المتعددة اما ان يكون واحدا بالنوع او واحدا بالشخص والاول يجوز تعدد
علله بحسب تعدد اشخاصه بلا خلاف كتعليل قتل شخص بردته وبالزنا وبالقصاص وبالثالث
وبالرابع بترك الصلوة والثاني متفق على امتناع تعدد العلل العقلية فيه لانها موثرة
وتاثيرها في واحد محال كما قرر في محله واما العلل الشرعية فهي محل النزاع فالحجة
**لنا** على الجواز الوقوع كتحريم وطي الحائض المعتدة المحرمة وكالحدث من قي ورد وقتل
وخروج من فرج وكل من ذلك علة مستقلة في حكمه والوقوع فرع الجواز لا يقال الاحكام
متعددة ولذا انتفى قتل القصاص بالعفو وبقي قتل الردة والعكس بالاسلام لانه
يجاب بان ذلك تعدد بالاضافة الى الادلة وذلك لا ينافي الوحدة الشخصية والا لزم تعدد

قارح

الشخص الواحد اذا حصلت له اضافات الى كثير كالابوة والبنوة والاخوة والجدودة
وغيرها فهل يكفي لا يتعدد والقتل بالردة حق لله تعالى والقصاص حق للعبد
**قلنا** ذلك تابع لاختلاف الاضافة لا لاختلاف الحقيقة ليتعدد نوعا ولا نسلم انه
لو لم يجز تعدد الادلة لان العلة دليل باعث فهو اخص ولا يلزم من امتناع الاخص
امتناع الاعم **احتج المخالف الاول** وهو المانع مطلقا بانه لو جاز تعدد
العلل المستقلة لوجب ان **يستلزم التناقض** للزوم استقلال كل منها وعدمه
نظرا الى ثبوت الحكم له وثبوته بغيره ولان العلتين اذا اجتمعتا في زمن واحد
في محل واحد ثبت الحكم لكل منهما لكونه علة مستقلة وانتفا ثبوته لكل منهما
لثبوته بالاخر ولان اجتماعهما في محل يستلزم اجتماع المثلين فيه لان المفروض ان كل
واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الاخر واجتماع المثلين يوجب اجتماع النقيضين لان
المحل يستغني بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما
هذا لازمه مطلقا ومع فرض ترتب حصول لها يلزم تحصيل الحاصل ايضا **قلنا** هذا
كله انما يتم في العلل العقلية المفيدة للوجود لا الشرعية المفيدة للعلم بالوجود لجواز
تعدد المعرفات والبواعث لتحصيل المصالح ودفع المفاسد وحينئذ لا نسلم لزوم
الاستقلال وعدمه لان معنى الاستقلال هنا الكفاية في الثبوت به عند الانفراد
لا مطلقا وهي لا تنافي الثبوت بالاخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع اذ يصدق
عنده انه كاف فيه لو انفرد فيكون مستقلا حقيقة عند الاجتماع لا مجازا او غايته ما
فيه تخلف الحكم لمانع هو الاجتماع والحصول باخر **احتج الثاني** وهو المجوز
في المنصوصة دون المستنبطة بان قال **لا تعدد في العلل المنصوصة** اذ لا
مانع من ان يعين الله تعالى لحكم امارتين واما المستنبطة فاذا اجتمعت الاوصاف
التي يصلح كل منها علة فانه يجب ان يحكم بان كلا منها جزء من العلة **لعدم دليل**
**الاستقلال** والاعادات منصوصة والاستقلال امر زائد والاصل عدمه **ورد**
**باستنباطه** اي الاستقلال **من محال الانفراد** يعني ان لنا الى معرفة الاستقلال
طريقا استنباطية لا نصا وهي انا اذا نظرنا اليها في محال انفرادها وجدناها مستقلة
فيستنبط العقل من ذلك ان كلا منها مع الاجتماع لم ينفك عن صفة الاستقلال بالمعنى
المذكور ايضا **احتج الثالث** وهو المجوز في المستنبطة دون المنصوصة
بانه **يلزم** من تعدد العلل **التعارض في المنصوصة لقطعها** لكون الشارع
عين ما كانت هي الباعثة له على الحكم ولا يقع فيما عداه التعارض وهذا بخلاف الاخرى
وهي المستنبطة فانها ظنية وهمية فيمكن ان يكون الباعث هذا كما يمكن ان يكون
ذاك على سواء وقد يؤيد كلا منهما مرجح فيحصل الظن بعلية كل منهما **قلنا** ما ذكرتموه
من قطعية المنصوصة **ممنوع** فقد يكون دلالة النص ظنية كما مر ولو سلم فيجوز

القطع بالاستقلال مع التعدد اذ كان البواعث متعددة من حصول المصالح ودفع
المفاسد **الرابع** وهو القائل بالجواز دون الوقوع لا شك في جوازه عقلا
ولكنه ممتنع شرعا لانه لو ثبت شرعا لوقع ولو نادرا والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان ما وجب امكانه وتكررت موارده وجب العادة بامتناع عدم
وقوعه واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة **وما ذكر** فيما سبق من الصور الخاصة
بالوقوع ليس محل النزاع لكونه **متعدد الاحكام** للانفكاك اذ يوجد احدهما دون
الاخر ومع الاجماع يرتفع واحد وينتفي اخر **ورد بمنع الثانية** فلا نسلم انه لم يقع ولم ينقل
كما في الصور المذكورة والى له اثبات التعدد في احكامها **وبجواز التعدد** في احكامها
**غير كاف** له لكونه مستدلا واثباته فيها بالدليل في غاية البعد مع انه قد نقل عن
المستدل بهذا الدليل وهو الحنفي القول بصحة تدبير الامة المستولدة ويكون
لعتقها بموت السيد سببان وكلامه مضطرب **وهاهنا** مرتبع **على القول بالجواز**
مع **الوقوع** وهو انها اما ان يقع مرتبة او مجتمعة ان ترتبت كحكم القاضي عصر الدين
الايقاف على ان الحكم بالاولى وحدها فان اراد اتفاق الاكثر فنحو والا فان العلامة
الفناري قال في فصوله والمذهب عند مشايخنا ان العلة المجموع ترتب او اجتمعت
مجتمعا بان العلل الشرعية امارات باعثة اعتبرها الشرع للاقدام على الاحكام فجاز
تواردها ولو على شخص واحد ولا تدافع ولا ترجيح بالكسر وغيره وما ذكره هو الموافق
لما ذهب اليه اصحابنا من انه اذا اجتمع جدثان كوطئين او وطئ وحيض كما في رفعهما
الغسل بينه احدهما مع عدم وقت بين المتقدم منهما والمتاخر ولو كان المتقدم منهما
واحدا او المجموع هو العلة في وجوب الغسل لوجب تخصيصه بالبينة والله اعلم وان
وقعت مجتمعة فاما ان يكون العلة كل واحد او المجموع او واحد لا بعينه وقد قال
بكل منها قائل فالمختار عند اصحابنا وابن الحاجب والحلواني من الحنفية انها **اذا**
**حصلت مرة فعلل** مستقلة عند الاجتماع كاستقلالها عند الانفراد وذلك **كغيرها**
من الادلة ولو امتنع كون كل واحد علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول لما مر من ان
العلل الشرعية ادلة واللازم منتف بالاتفاق **و** لانها لو لم تكن عللا مستقلة لكان
كل واحد جزءا او كانت العلة واحدة والقسمان باطلان **لان الجزئية تبطل الاستقلال**
الثابت لكل منها كما ان الادلة المتعاضدة لو قيل بجزئية كل منها مع الاجماع لكان
مبطلا للاستقلال **و** القول بان العلة **واحدة** منها معينة او غير معينة مع كونها
متساوية **تحكم** محض ولزومه في المعينة اظهر ولذلك لم يقل به احد **وقيل بالثاني**
وهو ان العلة المجموع فيكون كل منها جزء علة **والا لزم** منه المانع المشار اليها بقوله
يستلزم التناقض ان كان كل منها علة **او التحكم** ان كانت واحدة وقد تقدم
جوابه كل من الطرفين **وقيل بالثالث** وهو ان العلة واحدة غير معينة **والا** لكان كذلك

لزم ما ذكر من كون الجزئية ومنه المانع تبطل الاستقلال **او التحكم في المعينة**
والحاصل في هذا الاحتجاج انه لا يصح الاستقلال بناء على شبه المانع لتعدد العلل ولا الجزئية
لانطباق لها الاستقلال ولا كون العلة واحدة معينة للزوم التحكم فتعين ان تكون العلة
واحدة غير معينة وورد جواب ذلك مع كون التحكم ايضا شاملا لمدعاه **ولا نص العلة**
ايضا **كونها امارة** اي وصفا لا يظهر اسماله على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم
من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها فيجوز التعليل بها لا يطلع على حكمة
**لحصول التعريف** للحكم بها وهو من اقوى فوائدها **قيل** كونها امارة تعرف الحكم لا تتصور
الا وهي **مستنبطة من الحكم** يعني حكم الاصل لان النص عليها او الاجماع يصرح
بالحكم فان قولك حرمة الخمر معللة بالاشتداد يصرح بحرمة الخمر ولا يصدق ان
الحكم انما عرف بها **فمردود** في المستنبطة حينئذ لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم فلا
يجوز عرفان ثبوته بها **قلنا** لا نسلم ان كون الوصف معرفا للحكم معناه انه لا
يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه
ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذا
المحل مثلا فالعلة واقفة على العلم بشرعية الحكم بدليله **والواقف عليها ثبوته**
اي معرفة ثبوته **في المواد الجزئية** فاذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مائعا
احمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف
من افراد الخمر فلا دور **مسئلة ويجوز تعليل حكمين** شرعيين بعلة واحدة
فان كان تعليلها بعلة واقعا **امارة** فهو جائز **اتفاقا** اذ لا امتناع في نصب علامة واحدة
على حكمين مختلفين **وان كان واقعا باعث على شرع الحكم** فقد اختلف في جوازه والمختار
الجواز **اذ لا مانع من مناسبتهما** اي مناسبة وصف لحكمين كالزنا المثبت للجلد
والرجم ليحصل بهما الزجر التام وكالسرقة للقطع زجرا له ولغيره عن العود وللتغريم
للمال الفائت عند الشافعي وللرد للقائم عنده باخذ لصاحب المال **قيل** ذلك محال اذ
يلزم منه تحصيل الحاصل اذ قد **حصلت الحكمة بواحد** من الحكمين لان معنى مناسبة
الوصف للحكم حصول الحكمة التي هي المصلحة في شرعيته عند حصوله فاذا حصل احد
الحكمين فقد حصلها فاذا حصل الاخر حصلها ايضا وهو تحصيل الحاصل **قلنا** لا نسلم
لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان لا يحصل الحكمة المقصودة بواحد من الحكمين
**بل بهما معا** كما في مثال الزاني **او** يحصل **بالاخر اجزى** كما في مثال السارق فيجوز ايضا **تعليلهما**
**حكما شرعيا** اما معنى الامارة فلا كلام فيه للقطع بانه لا امتناع في جعل الشارع احد الحكمين
امارة للاخر بان يقول اذا حرمت كذا فقد حرمت كذا واما معنى الباعث فقيل يجوز
وقيل لا يجوز والمختار الجواز **لجواز اجتماع المسالك فيه** من نص وسبر وتقسيم ومناسبة

وغيرها قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين الحكم المجعول علة اما ان يتقدم وجوده
على ما هو علة علته فيه او يتاخر عنه او يقارنه والكل باطل لان العدم نقض للعلة
لوجودها من دون حكمها والتاخر ممتنع لما سبق من امتناع تاخر ثبوت العلة عن ثبوت
حكمها والمقارنة يحكم لعدم اولويته احدهما بالعلية قلنا جوابا عن احتجاجهم
لا يضر النقض لمانع لما سبق ولا يحكم مع نحو المناسبة من سائر المسالك وقيل يجوز
ان تكون العلة حكما شرعيا لا مطلقا بل اذا كان لتحصيل مصلحة فقط كما يقال في
بطلان بيع الحمر علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان
وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي كما تقدم واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها
حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوب دفعها والا لم
يشرع ابتداء وهذا القول هو الذي اختاره ابن الحاجب قلنا جوابا عما احتج به قد
يشتمل الحكم الشرعي على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة مطلوبة الدفع فحينئذ
تدفع بحكم اخر شرعي لتبقى تلك المصلحة خالصة عن شائبة الفساد وذلك كحد الزنا
فانه حكم شرعي مشتمل على مصلحة راجحة هي حفظ النسب وهو جد ثقيل لما فيه من اتلاف
النفوس وايلامها وكان في كثرة وقوعه مفسدة متافشرع المبالغة والاحتياط في طريق
ثبوته اعني الشهادة دفعا للمفسدة المرجوحة فوجوب الحد المفضي الى كثرة الاتلاف
والايلام حكم شرعي وهو علة لوجوب كون الشهود اربعة دفعا لمفسدة الكثرة
لسعي مصلحة حفظ النسب الخالصة ويجوز في العلة ايضا كونها مركبة من عدة اوصاف
كالقتل العمد العدوان عند الجمهور خلافا لقوم لما تقدم من جواز اخراء مسالك
العلة فيها قيل في الاحتجاج لمذهب الاولين العلية صفة زائدة لامكان تعقل
المجموع بدونها واحتياجها الى النظر والمجهول غير المعلوم وحينئذ ان لم يفتقر شيء
من اجزائه فلنسب صفة والا فان قامت العلية بواحد من اجزاء ذلك المركب
فقط فهو العلة وحده ولا مدخل لسائر الاجزاء في العلية او قامت بكل واحد من الاجزاء
فهو العلة ايضا يعني كل واحد من الاجزاء يكون علة مستقلة دون المجموع او
قامت بالمجموع من حيث هو مجموع فان لم يكن له جهة وحدة بها يكون المجموع
مجموعا فظاهر انه لم يكن امر اخر سوى تلك الاوصاف فالعلية القائمة بها اما قائمة
بكل وصف او ببعض الاوصاف وفيه ما عرفت والا يكن كذلك بل كان له جهة
وحدة اخرى فنقل الكلام فيها فيقال قيامها اما بواحد او بكل واحد او بالمجموع فيتحقق جهة
اعتبارية لا وجودية والا لزم من قيامها بالوصف وان كان بسيطا قيامها المعنى
بالمعنى وانه محال ويجوز ايضا تعليل الحكم العدمي بعدم المقتضي المتعين وهو

وهو ظاهر

صوابه معلل بوجوب كما في النسخة وكذلك ظاهر

يعني بان يكون وصفا لواحد لا مركبا بان يكون وصفا للمجموع ونسخة سيلان ايضا حيث عليها وان كان باطلا وفي نهاية المراد سهو كذا في النسخة وقد بينه في الحاشية



مما لا نزاع فيه واما تعليل العدمي بوجود المانع او انتفاء شرط كتعليل عدم
صحة البيع بالجهل بالمبيع او عدم وجوده في الملك فهل يقتضي وجود المقتضي كبيع
من اهله في محله والمختار انه لا يقتضي التعليل بانتفاء وجود المقتضي لنقيضهما
اي المانع وعدم الشرط للحكم اذا وجدا او احدهما مع وجوده اي المقتضي مع عدمه
يكون انتفاء الحكم معهما احد المخلوعين المعارض قيل في الاحتجاج للمخالف اذا
لم يوجد المقتضي كان عدم الحكم لعدمه لا لهما كما زعمتم وكان اسناد انتفاء
الحكم الى وجود المانع او انتفاء الشرط باطلا قلنا لا يلزم من اسناده الى عدم المقتضي
ان لا يسند اليهما اذ غايته انها امارات متعددة وذلك جائز فان قيل
ان هذا الانتفاء اصلي لا شرعي وكلامنا في القياس الشرعي وكيف يجوز القياس له
قلنا هو شرعي لان عدم المدرك مدرك شرعي بدليل قوله تعالى قل لا اجد الاية
حيث جعل العدم دليلا وهو كثير في الفتاوى والاحكام مثل قولهم قواعد الغصب
لا تضمن لانها لم تغصب ويجوز ان يكون قياسا عقليا وذكر ابن السرعيات اسطرادا

## مسئلة قيل يثبت حكم الاصل المنصوص عليه بالعلة لانها الباعثة للشارع

على اثبات حكم الاصل وهذا مذهب الشافعية وبعض من الحنفية وقيل انما يثبت
بالنص لانه المعرف للحكم وهذا مذهب الجمهور من الحنفية اذا عرفت ذلك
فلا خلاف بين القولين معنى وانما الخلاف لفظي لان الحنفية لا ينكرون كون العلة
باعثة للشارع على شرع حكم الاصل وانما ينكرون كونها هي المعرفة لحكم الاصل
بالنسبة الينا والشافعية لا يقولون بذلك والشافعية لا ينكرون كون الاصل
النص معرفا للحكم بالنسبة الينا وانما الذي ينكرونه كونه باعثا على شرع الحكم
والحنفية لا يقولون بذلك واعلم ان القوم قد اختلفوا في تعريف العلة فقيل
انها المؤثر وقيل المعرف وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب والقولان الاخيران
اقرب الى الصواب

## وما يتعلق بها شرع في بيان شروط العلة

الجامع علة حكم شرعي عرض ورودي ولا بد في اثباته من الدليل وذلك اما اجماع
او نص او استنباط

## فالمسالك العلة منها الاجماع وطرق العلة ونعني بها

ايضا مسالك العلة منها الاجماع وانما قدمه على النص الذي هو اصل
للاجماع لوجهين احدهما ان الاجماع اقوى قطعيا كان او ظنيا ولهذا يقدم على
النص عند التعارض وثانيهما ان النص تفاصيله كثيرة والمراد من ثبوتها بالاجماع
ان يجمع الامة على ان هذا الحكم عليه كذا كاجماعهم في حديث مسلم والترمذي
والنسائي لا يحكم احد بين اثنين وهو غضبان على ان علته شغل القلب وتشويش
الغضب للفكر ولا يتوهم ان الاجماع على العلة يغني عن الاجماع على الفرع ولا يتصور

فيه اختلاف واثبات بالقياس لان الاجماع قد يكون ظنيا كالثابت بالاحاد
والسكوتي وقد يكون قطعيا وثبوت الوصف المجمع على علته في الاصل او في
الفرع ظني وقد يكون القطعي معارضا في الفرع كالصغر علة لولاية المال اجماعا
وكذا النكاح **ومنها** النص من الكتاب والسنة **وهو صريح** وهو ما دل بوضعه
وغير صريح وهو ما لزم مدلول اللفظ **فالصريح مراتبه** اربع اقواها **النص في التعليل** بحيث
لا يحتمل غير العلة مثل لعلة كذا او قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكي
لا يكون دولة بين الاغنياء **ثم الظاهر** في التعليل ويحتمل غيره كلام التعليل وبالسببية
وان الداخلة على ما لم يكن للسبب ما يتوقف عليه سواه فهي كاللام للعاقبة والبا
لنحو المصاحبة وان للتزوم من دون سببية ولثبوت امر على تقدير اخر بطريق الاتفاق
ومنه ان بالفتح مخففا ومثقلا بتقدير اللام وان التقدير كالتصريح **ثم ما دخلت عليه**
**الفا على الوصف** المعلل به نحو فانهم يحشرون واوداجهم تسيل دما **او الحكم** المعلل
نحو فاقطعوا ايديهما وشرط ان الفا للترتيب والباعث مقدم عقلا متاخر خارجا فيكون
ملاحظة الامرين ودخول الفا على كل منهما وانما لم يوضع للعلية بل للترتيب ثم يفهم منه
العلية بالاشارة لان من جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما يدل بوضعه
ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت اشارة لا ليه لا وضعية صرفة وكان ما دخلت
الفا مرتبة دون ما تقدمها هذا اذا كان **في لفظه عليه الصلوة والسلام** اي وارد على
لسانه من الكتاب والسنة **ثم ما دخلت فيه الفا في لفظ الراوي** نحو سها فسجد فانه
يريد هنا احتمال غلط الراوي في الفهم ولكنه لا ينفي الظهور وكان مرتبة دون ما سبقها
**والوجه** في كون هاتين المرتبتين دون المرتبة الثانية ما افاده بقوله **لان**
**دلالتها على العلية لا بالوضع** كما عرفت سرحه ومنه يعلم بطلان ما في المحصول ان قوله
فانه يحشر ملبيا ايما فان العلة يفهم من الفا من الاقتران وقد اختلف في ان المكسورة
المشددة اذا وقعت في مقام التعليل نحو ان النفس بالنفس لا تتاخر بالتسوية بينها من الطواس
وقيل من النص من المرتبة الثانية لان اللام مضمر معها لا مقدر والمضمر اقرب من المقدر
وقيل من الايماء لانها لم توضع للتعليل بل لتقويته ووقوع مطلوب المخاطب ومعرفته ودلالة
الجواب على العلة ايما وفي كلام عبد القاهر ما يرجح الاول حيث قال ايما في هذه المواقع
تعني غالبا الفا **وغير صريح** من النص **يسمى تنبيها** على العلة **وانما** اليها وبعض الاصوليين
جعل الايماء مسلكا مستقلا نظرا الى ان دلالته ليست بحسب الوضع وهو الاقتران بوصف
**لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا** يعني ان التنبيه والايماء هو ان يقترن
بحكم بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيدا ووقوعه من
الشارع لفصاحته واتيانه بالالفاظ في مواقعها ولتنزيه كلامه عما لا فائدة له **فمنه**
**خبر المواقع في نهار رمضان** وهو اعرابي قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

واقعت اهلي في نهار رمضان وقال اعتق رقبة اخرجه الستة واللفظ لابن ماجه
وهذا مثال لكون الوصف بعينه للتعليل فيستفاد منه كون الوقاع علة للاعتاق
لان الامر به في معرض الجواب يجعله في معنى واقعت فكم وان كان دونه في الظهور
لتقدير الفا والا لزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة ولذلك
كان احتمال ان يكون ابتداء كلام او زجرا للسائل عن سؤاله كقول السيد لعبده
ودساله عن شيء استغل بشاة بعيدا جدا **فان حذف** في مثله وعلل بالبا في
**فسمي المناط** اي تنقيح مناط الشارع الحكم به وهو حذف بعض الاوصاف والتعليل
بالبا في كحذف كونه اعرابيا وان اضاف الناس في حكم الشرع سواء وكون المحل اهلا
وان الربا اجدر به وكونه وقاعا اذ لا مدخل لخصوصيته بقي كونه افسادا للصوم ولا
يخرج بهذا عن كون الحديث مثالا لكون الوصف المذكور للتعليل لان المراد
فهم العلية منه لا فهم علينته والاول اعم من الثاني **ولما اخر الكلام**
الى ذكر المناط وهو العلة توجهت الاشارة الى ابداع النظر والاجتهاد فيه فنقول
لما كانت العلة هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر اما في تحقيق المناط او تنقيحه
او تخريجه اما الاول فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور
بعد معرفتها في نفسها سواء عرفت بالنص او بالاجماع او بالاستنباط نحو ان تعرف
ان الشدة المطربة مناط تحريم شرب الخمر بالاستنباط ويكون النظر في كون النبيذ
ذا شدة مطربة المظنون بالاجتهاد وتحقيق المناط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج
به اذا كانت العلة فيه معلومة بالنص او بالاجماع وانما الخلاف فيما اذا لم يعرف
معرفتها الاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على
كونه علة من غير تعيين اما لخصوصية ذلك الوصف المنصوص كما في حديث الاعرابي
لكونه ظهر بالاجتهاد ان خصوص ذلك الوصف لا يصلح للعلية فيتعين ان يكون المناط
ما فيه من العموم وهو افساد الصوم واما لذات الوصف بان يدل ظاهر او على
التعليل بمجموع اوصاف فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار اما لانه طردي واما
لثبوت الحكم من دونه ويسمى مناطا بالبا في وكل ذلك بالاجتهاد والراي بما يساعد
عليه من الادلة وهذا النوع دون الاول لكون امره اكثر منكرى القياس او
منكرة في نوع كابي حنيفة فانه ينكر القياس في الكفارة ويستعمل تنقيح المناط فيها لانه
يسميه اسدا لا ظنا وبين الله وبين القياس بعض القياس بما يكون الالحاق فيه بالغاء الفارق الذي
الجامع الذي لا يفيد الا الظن والاسد لا بما يكون الالحاق فيه بالغاء الفارق الذي
يفيد القطع واخراجه مخرج النص في نسخه والنسخ به والزيادة به على النص ولم يجوز نسخه
بخبر الواحد واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص
والاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم

شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليها كل ما ساواها في ذلك وهذا في الرتبة دون النوعين
الاولين ولذلك انكره اهل الظاهر والامامية وطائفة من معتزلة بغداد وقال الغزالي
رحمه الله تعالى يسمى المناط هو الجمع بين الاصل والفرع بالعلة الفارقة ويحرجه هو الجمع
بينهما باستخراج الجامع **وحاصل** ما ذكرناه يرجع الى **واعلم** انه لا ينافي
في مسلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايماء فقد يجمعان كما في قوله صلى الله عليه
واله وسلم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر انه ينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال
فلا اذن رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه قال الترمذي حسن صحيح
وصححه ابن خزيمة والحاكم ولو لم يكن نقصان الرطب بالتمر لاجل التعليل لا يسقط
الفائدة من ذكره اذ الجواب يتم من دونه فقد اجتمع في هذا المثال الايماء للاقتران
والنص لا اذن والظاهر للفائدة لو لم يقولوا احدهما فاذا التعليل **وخبر الخثعمية**
روى السنة انه صلى الله عليه واله وسلم لما سأله الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة
وعليه فريضة الحج افنحج عنه فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
ينفعه قالت نعم وهذا مثال النظير لانها سألت عن حجها عن ابيها وذكر عليه السلام
نظيره وهو قضاء ديونه ورتب عليه الحكم وهو النفع وكان علة له والا لزم ان يكون
ذكره عبثا ففهم منه ان نظيره في المسؤول عنه علة لمثل ذلك الحكم **وهذا يسمى** عند
الاصوليين **تنبيها على اصل القياس** لما فيه من ذكر الاصل الذي هو دين الادمي على
الميت والفرع وهو الحج الواجب عليه والعلة وهو قضاء الدين والحكم وهو النفع
صلى الله عليه واله وسلم اذ كان القياس كلها ونحوه ما في الصحيحين جاءت امرأة
الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقالت يا رسول الله ان امي ماتت وعليها
صوم نذر افاصوم عنها فقال ارايت لو كان على امك دين فقضيته اكان يؤدي ذلك
عنها قالت نعم قال فصومي عن امك وقد مثل للنظير بحديث عمر سأل عن قبلة الصائم
فقال صلى الله عليه واله وسلم ارايت لو تمضمضت من الماء وانت صائم افتطر قال لا
قال فمه رواه ابو داود والنسائي ذكر حكم المضمضة وبينه على علته ليس في المسؤول
عنه مثله **واعترض** الاهدي على التمثيل به بانه ليس مما نحن فيه لانه لا يصلح ان يكون
علة لعدم الافساد لانما يكون ما يعاضده ويكونه مقدمة للمفسد لم تفض اليه
لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد
بل هو نقض لما توهمه عمر من ان مقدمة المفسد مفسد وفيه بحث لان في قوله عليه
السلام تنبيها على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة وهو عدم حصول المقصود
منها وهو يصلح للعلة لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى اليه **ومنه** اي من الايماء
وهو مرتبة من مراتبه **الفرق بين حكمين** بوصفين اما **بصفة** اي بصفة الصنف
مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان او ذكر احدهما فقط نحو القاتل

لا يرث **او بصفة استثنا** نحو فنصف ما فرضتم الا ان يعفون **او بصفة غاية** نحو
يقربوهن حتى يطهرن **او بصفة شرط** نحو اذا احللت هذه الاجناس فبعها كيف شئت
اذا كان بدا بيد **او بصفة غيرها** كالاستدراك نحو لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان **ووجه** استفادة العلة من
ذلك كله ان الفرق لا بد لها من فائدة والاصل عدم غير المدعى وهو افادة علية
ذلك الوصف واعلم ان فهم العلية لا يستلزم القياس كما في انه السرقة عند من لا
يلحق الناشئ او يقول بانه يسمى سارقا وانه الزنا وحد به عند من لا يلحق اللائط
ولا كون العلة متعدية للاتفاق على جواز كون المنصوصة ولو بالايماء قاصرة **ومنه**
اي من الايماء وهو مرتبة اخرى **ذكر وصف مناسب مع الحكم** نحو لا يقضي القاضي وهو
غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله للقلب وتشويشه للنظر لعدم جواز القضاء
ونحو اكرم العلماء واهن الجهال وذلك لانه يغلب من المقارنة مع المناسبة ظن
الاعتبار هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما **واما اذا لم يقع الا ذكر واحد** منهما
فاختلف فيه على اقوال اليه **قيل انما** مطلقا سواء كان المذكور هو الوصف والحكم
مستنبط نحو واحل الله البيع فان حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو
الصحة او الحكم والوصف مستنبط وهو كثير ومنه اكثر العلل المستنبطة نحو
حرمت الخمر **لانه** يعني الايماء في هذه المرتبة **الاقتران** بين الوصف والحكم **معنى** وهو
تتم بذكر احدهما وبعد ذكر الاخر **وقيل لا انما** في شيء منهما **لانه الاقتران ذكرا** وهو
منتف **وقيل هو انما في ذكر الوصف** دون الحكم لا في ذكر الحكم دون الوصف لان
**ذكر الملزوم** وهو العلة لكونها تستلزم حكمها وتستتبعه **كذكر لازمه**
فيحصل الاقتران وذكر اللازم بخلاف ذلك لان اثباته لا يستلزم اثبات ملزومه
فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يحصل الاقتران وهذا القول ارجحها لان الايماء
كما عرفت من اقسام المنطوق فلا بد فيه من كون المدلول حكما او حالا المذكور
وقد نبهك على ان الخلاف لفظي مبني على تفسير الايماء ما هو **واما مرتبة فهي الخلاف**
**في تقديمه** عند التعارض **على** القياس **المستنبط** ومما يحسن بيانه الخلاف في
اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه لصحة العلية فقيل يشترط مطلقا وقيل لا والمختار
اشتراطه في القسم الاخير الذي يفهم المناسبة لا في الباقي والمراد شرط فهم المناسبة
اذ نفسها لا بد منها في كل علة باعثة وان خفت **ومنها** اي من طرق العلة **السبر**
**والتقسيم** وهو المسلك الثالث **وهو حصر اوصاف الاصل** الموجودة فيه الصالحة
للعلية في نادي الراي ومعرفتها باعيانها **ثم ابطال بعضها** وهو ما عدى الذي يدعى
انه علة **بدليله** اي بدليل الابطال وسمي بيان طرقه والحصر عند الحصر راجع
الى التقسيم والسبر الى الابطال كتعبير عن الكل بالبعض ثم ابطال علية القوت والطعم في

قياس الذرة على البر وفيه تمهيدات الاول انه يكفي المستدل في بيان الحصر اذا
منع ان يقول بعد قوله بحثت لم اجد سواهذه الاوصاف ويصدق لعدم التتبع
وقد بينه ولا يتهم بانه لم يبحث او بحث ووجد ولم يذكره بروحا لكلامه وذلك
مما يغلب ظن العدم لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو كان لما خفي على الباحث
عنه ولا يقال عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود او يقول الاصل عدم غيرها
وان ذلك يحصل الظن المقصود والثاني ان المستدل لا يقطع ان يدعي من جهة المعترض
وصف اخر كان يقال فيما سبق من المال وصف اخر وهو كونه خير قوت فسلله
المستدل حينئذ والا احصر ولا يقطع ادعائه منع مقدمة وهو لا يقضي الا لزوم
الدلالة عليها وقيل يقطع لظهور بطلان حصره والحق لا لانه اذا ابطله ثم حصره
وله ان يقول لم ادخله في حصري علما مني بعدم صلوحه علة وان يقول انما ادعي
الحصر المظنون وظهور خلاف المظنون غير مستدرك المجتهد يظهر له خلاف مظنونه
والثالث ان الابطال من المستدل لكون بعضها علة اما لثبوت الحكم بالمستبقي
دون سائر الاوصاف في صورة ما لتعلم ان لا اثر لغير المستبقي وهذا الطريق يسمى
بالالغاء او ان يقول المستدل الفوت باطل لان الملح ربوي وليس بقوت وهذا
ليس من نفي العكس الذي قدمناه لانه عدم العلية لجواز تعدد العلل وان
اشبهه من حيث ثبت به عدم علية الوصف لثبوت الحكم بدونه في بعض الصور
وذلك لعدم الحاجة الى نفي الاستقلال حتى يلزم ان يكون هذا من دار لان
القياس يكفيه نفي جزئية المحذوف فيقول لو كان المحذوف جزءا من العلة لما
كان الوصف المستبقي مستقلا بالحكم وبه يتم المطلوب ولا يقال انه حينئذ
يسعى بجعل تلك الصورة التي هي الملح في المثال اصلا يقاس عليه الذرة مثلا لسقوط امويه
الابطال لانه يجاب بان ذلك لا يستمر فيما يقع المستدل في مويه اكثر من ذلك فان
الملح مثلا يجوز ان يكون له اوصاف ليست في البر يصلح في ابطالها الى مثل قلك المويه
او اكثر او يطرد بنفسه اي الوصف المحذوف بان يكون من جنس ما علم الغاؤه من
الشارع اما مطلقا اي في جميع احكام الشرع كالطول والقصر او في ذلك الحكم وان
اعتبر في غيره كالذكورة والانوثة في احكام العتق دون الشهادة وولاية النكاح
والارث او يعدم ظهور مناسبته اي الوصف المحذوف وهذا هو الطريق الثالث
من طرق الحذف ولا يجب ظهور عدم مناسبة المحذوف لان المستدل يصدق في قوله
اي بحثت فلم اجد له مناسبة ويصدق لعدالته فالترجيح هو اللازم
للمستدل حينئذ للتعارض بين الوصفين الحاصلين من السبرين كالترجيح
بالتعدية وغيرها من وجوه الترجيح الاتية في بابه ان شاء الله تعالى وليس للمستدل

لفظ الصفة بحث فلم اجد

بعد قوله المشتمل على السبر والتقسيم اذا ما شخصها

دون الانقطاع والا لكان من قطعه الا اتفاقا على خلاف قصده

قوله لعدم الحاجة الخ يشير الى كلام السعد ولفظه فان قيل نعم اذا قصد كون كل من المحذوف والمستبقي جزء العلة واما اذا قصد نفي كون كل منهما مستقلا بالعلية فلا اذ نفي استقلال المحذوف بناء على ورود الحكم بدونه يكون بعينه نفي العكس قلنا لا حاجة الى نفي استقلاله لانه اعتبر في الحكم لانه المعترض ذكره لم استقلال المستبقي فقد تم المطلوب ٥٥



ان يبين مناسبته وصفه لان بيان مناسبته خروج من مسلك السبر الى مسلك الاحالة
فائدة علة حرمة الربا اما المال او الاقتيات او الادخار او الطعم او القدر والجنس
اذ لا قائل بغيرها ولا يصلح مطلق المال علة للاجماع على جواز بيع فرس بفرسين وقال الشافعي
رحمه الله ولا الاقتيات والادخار لعموم لا تبيعوا الطعام بالطعام للقوت المدخر وغيره
وكذا القدر والجنس لانه لا يلائم حرمة الربا فيفسد وضعه وقال مالك رحمه
الله وكذا الطعم لانه ما لم يصلح للادخار يكون معرضا للفساد ولا يسعر بالغرة
الموثرة في ذلك قلنا قد وجد حرمة الربا دون الطعم في الاثمان وبدون الاقتيات
والادخار في الملح ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس لان المصلحة رعاية غاية
العدل وانما يتحقق فيما فيه المساواة صورة بالقدر ومعنى بالجنس على ان عليتها
باسه باشارة النص في مثله تمثل لكونه حالا والحال قيد في صاحبها والحكم ينصرف
الى القيد ولذا يتعلق الطلاق بالركوب في انت طالق ان دخلت راكبة و
اذا بطل عدد كيفية العمل في مسلك السبر فلا بد من اقامة دليل على اعتباره
في الشرع وكونه دليلا على العلية وكذلك ما يجي بعده من المسالك كالاحالة والشبه
وغيرهما فنقول دليل العمل بهذا المسلك وما بعده من المسالك انه لا بد لكل حكم
من علة لما مر من الاجماع على تعليل الاحكام اما وجوبا كما هو راي المعتزلة او
تفضلا كما هو راي الجمهور وقد تحصل في اثبات هذه المسالك تقريب وهو ان الاصل
في الاحكام المنصوصة التعليل اما للاجماع المذكور واما لكون ارساله عليه الصلوة
والسلام رحمة للعالمين يقتضي مراعاة مصالحهم واما لان التعليل هو الغالب في الاحكام
اذ التعليل بالمصالح اقرب الى الانقياد من التعبد المحض ويكون افضى الى مقصود الحكيم
فالحاق الفرد بالاغلب واجب لان الحكم الافضي الى مقصوده هو الاغلب على الظن فثبت
كون هذا الحكم المنصوص معللا وقد ثبت ظن العلية وتاثيرها بالمسلك فيجب العمل
به للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام كغيرها ومنها اي من طرق العلة
المناسبة وهي المسلك الرابع وتسمى ايضا الاحالة لانه يحال بالنظر الى الوصف على انه علة
اي يظن ويسمى ايضا تخريج المناط لابداء مناط الحكم به واظهاره وهي تعيين العلة بمجرد ابداء
المناسبة بينها وبين الحكم كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص
ولا بد هنا من ان المصلحة التي لاجلها كان الوصف مناسبا لا تعدم اذ الدم من وجود حكمها
وجود مفسدة مرجوحة ايضا واختار الجمهور انها تعدم بلزوم مفسدة راجحة
عليها او مساوية لها وذهب البعض الى انها لا تهمل وان كانت مرجوحة والقول
هو الاول لقضاء العقل بانها المصلحة حينئذ بالضرورة ولذلك لا يعد العقلاء
تحصيل مصلحة درهم واحد على وجه يستلزم فوات مثله او اكثر مناسبا بل يعدون
المتصرف بذلك حاجا يصرفه عن تصرفات العقلاء مما احتج به المخالف وهو صحة التعليل

الاجماع على تعليل الاحكام وجوبا او تفضلا

ذكر التعيين باعتبار معنى الاحالة وهي وهو تعيين العلة لا يرفع اي الحكم والوصف الا الى تعيين العلة باجلي او ادنى ٥٥

مثله قوله لا بد مناط الوصف اي باعتبار التعيين الذي وعلى اعتبار الاحالة ٥٥

في الدار المغصوبة مع كون المصلحة المغصوبة لها معارضة بمفسدة التحريم والمصلحة
لا ترد على المفسدة والا لما حرمت للاجماع على ان المناسبة لا تخرجها لزوم مفسدة مرجوحة
ممنوع لما سبق في صدر الكتاب من الدليل على انها لا تمنع ولو سلم فلا خلاف المنشا
للمصلحة والمفسدة فان منشا المصلحة من نفس الصلوة ومنشا المفسدة من الغصب فانه
لو سعل المكان ولم يصل ايضا والكلام في مفسدة ومصلحة تتحد منشا وهما كصوم
يوم العيد واذا وجب رجحانها فعند التعارض لا بد من ترجيحها اما حرمانا بحسب خصوصيات
المواد او كليا بان المصلحة لو لم يكن راجحة لما ثبت الحكم لان ثبوته لا لها او مرتبة
او تبعية والمناسب بمقتضى ما ذكر ما تعبد الشارع عليه بذلك يعني انه وصف تعبد
عليه بمجرد ادائه المناسبة لا بنص ولا بغيره ويقال في الاصطلاح على ما هو اعم من ذلك
فهو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح عند العقلاء
قصدا واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفي والمضطرب وبقوله عقلا عن الشبه وقيد
القصد لكونه عند العقلاء اي مقصودا لهم من حصول مصلحة او اندفاع مفسدة لتخرج المدار
والمسدس في السير ونحوهما وليس المراد من المقصود ما يكون مقصودا من شرع الحكم لانه
والا لزم الدور لان كونه مقصودا من شرع الحكم يعرف بانه مناسب فلو عرف كونه
مناسبا بذلك كان دورا والمصلحة اللذة كحفظ النفس والطرف في القصاص او وسيلتها
المرتبة كدفع الالم او البعدة كفعل الوجه او الابعد كالارجاء والمفسدة الالم او
وسيلته وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي واخروي فان عدم احدهما اي الظهور
والانضباط بان كان الوصف خفيا كالرضى في المعاملات او غير منضبط كالمشقة في
الترخص المساقر اعتبر وصف ظاهر منضبط يوجد الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم
المقصود بوجوده اي بلازمه ملازمة عقلية او غيرها كليه او غالبية اي يكون ترتب
الحكم عليه محصلا للحكمة دائما او غالبا ويسمى مظنة كالايجاب والقبول ونفس السفر
في المعاملات والترخص فهو اي المناسب باعتبار المقصود من شرع الحكم و
باعتبار الافضاء اليه اي افضاء الحكم الى المقصود من شرعه وباعتبار اعتبار الشارع
للوصف المناسب ثلثة اقسام ولكل قسم منها تقسيم الاول وهو باعتبار المقصود
قسم منه ضروري في اصله وهو اعلى المراتب في افادة ظن الاعتبار ولذلك روعيت
في كل ملة كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال وذلك بالجهاد الاكبر
للنفس والاصغر للكفار في حفظ الدين والقصاص في حفظ النفس والحدود في الملة
بعضهم في الضروريات حفظ العرض بحد القذف وقسم منه مكمل له اي للضروري
كحد قليل المسكر لدعايته الى الكثير مما يورث من الطرب المطلوب زيادته الى
ان يسكر ومرجام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وكما في رياضة النفس وقهرها

اي المصلحة

وكان لفظا يقال من المتن كان وكوعوف بنص او اجماع

اولى لان عودها لزم ان الاول اصطلاحي

تقسيم الوسيلة الى قريبة وبعيدة والبعد لم تكن في اصول هذا الكتاب اعني شرح العضد وحواشي السعد والمعيار والفصول وجمع الجوامع وحاشيته فيتعين والله اعلم في ما يتلقى

جامعة الرياض - مركز الدراسات



وبهذب اخلاقها في سائر العبادات وقسم منه حاجي في نفسه كالبيع والاجارة فان
المعاوضة وان طلب ضروريتها وكل واحد منها لا يؤدي فوائده الى فوات شيء من الخمسة
الضرورية والحاجي ليس في مرتبة واحدة بل يشتد ويضعف بحسب اشتداد الحاجة
وعدمه وبعضه اكد من بعض وقد يكون بعضه ضروريا كالاجارة في تربية
الطفل الذي لا ام له وكثير المطعوم والملبوس لعود ذلك الى حفظ النفس واطلاق
الحاجي عليه باعتبار الاغلب وقسم منه مكمل له اي للحاجي كخيار رعاية الكفاءة في
المثل لولي الصغيرة فانه اشد افضاء الى دوام النكاح وهو مكمل المقصود وقسم منه تحسيني
وهو ما لا حاجة اليه ولكن فيه تحسين وسلوك المنهج الاحسن كاعلان الشهادة في النكاح لما
فيه من تميز النكاح عن السفاح بالاظهار والاعلان وكمنع تناول القاذورات فانه قادح
في علو منصب الادمي المكرم وكسلب اهلية الشهادة من العبد وان كان دينا عادلا على راي
حطا لمرتبته اعتبار المناسبة في المناسب وقد عد منه قسم اقناعي وهو المناسب في الوهم
لا عند التامل كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فهي تناسب الازالة والبيع الاعزاز ومعنى النجاسة
وهو المنع من صحة الصلوة لا تناسب بطلان البيع قال بعض المحققين وما احس ما قال يمكن
رد كل من الحاجية والتحسينية والاقناعية الى تكميل الضروريات الخمس او تتميم مقصودها
على ما لا يخفى فان الحاجة الى المعاملات من مكملات حفظ النفوس لان حاجتها للبقا
وحفظ بقا الشيء مكمل لحفظه وكذا مكمل المكمل مكمل وشهادة النكاح من مكملات حفظ
النسب لان الخفي مظنة الجهل وفي تعديته الولاية الى غير اهلها مفسدة التحاسد وتدريها
دفعها وتناول القاذورات تورث على ما يقال حث النفس المعصية الى العصيان ونهي المنع
عن التلبس بها ولي بالبيع الذي هو مظنة للرغبة وطريق للاعزاز تكميل لعدم الانتفاع
به الذي هو مقصود البطلان او تنقيص لالفة النفس الامارة الكثيرة السوق الى مخيلها
القسم الثاني وهو الحاصل باعتبار افضاء الحكم الى المقصود من شرعه وقد بين
القسم بقوله وقد يكون حصول المقصود من شرع الحكم يقينا كالبيع للحل وقد يكون
حصوله ظنيا كالقصاص للارتجار اذ المنع اكثر وهذان لا ينكرهما احد ولذلك
قال اتفاقا وقد يكون حصوله كالنفي سواء يكون مشكوكا فيه ومثل بحد الخمر للارتجار
لتقارب عدد الممتنع والمقدم والذي عرفناه في قطريا كون الممتنع اكثر ويكون مما قبله
والظاهر انه لا يوجد لهذا القسم مثال على التحقيق وقد يكون حصوله مرجوحا
والعدم راجحا كنكاح الايسة لغرض التناسل فان عدم النسل منهن اكثر وهذان
قد انكرا والمختار الجواز لاعتبار المظنة مع انتفاء المئنة كحاجة التعاوض في البيع
والملك المترفه في السفر فان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر مع انتفائها
او ظن انتفائها للاجماع على انه لا يبطل مع ظن عدمها والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر
مع ظن عدمها كما في الملك المترفه بسائر به في المحفة كل يوم نصف فرسخ وقد يكون المقصود

مقطوعا بنفيه كالنكاح جعل مظنه لسقوط النفقه في الرحم المرتب عليه ثبوت النسب وكالاستبرا
جعل مظنه لبراءه الرحم من النطفه المرتب عليه منع الوطء فلو قطع بانتفا سقوط النفقه كما
في تزوج مشرقي بمغربيه مقطوع بعدم تلاقيهما وكما لو اشترى احد جاريه ثم باعها من
بايعها في المجلس فهل يلحق بالزوج المشرقي ولد من المغربيه ويمنع المشتري من بيعها في المجلس
مع القطع بخلو الرحم من نطفه منهما فيعتبر المظنه مع القطع بانتفا الحكمه وقد اختلف في ذلك
والذي عليه الجمهور وهو المختار ان الوصف الذي هو المظنه لا يعتبر لمعارضه المظنه
وهي الحكمه المظنه ولا عبره بالمظنه اذا عارضتها الحكمه وقيل باعتباره نظرا الى ظاهر
العله من غير نظر الى ما تضمنته من الحكمه وهذا مذهب الحنفيه **فان قيل**
الحكم اتم والشافعيه اوجبتم الاستبرا في مثال بيع الجاريه في مجلس الشرا وفي المشتراه
من المراه وقد اديتم الحكم على المظنه مع القطع بانتفا الحكمه **قلنا** قول اصحابنا والشافعيه
فيها بوجوب الاستبرا على جهه التعبد والاستبرا فيه نوع تعبد ولذلك وجب تربص من
مات بعلها ولو قطع بخلو رحمها القسم الثالث وهو الحاصل باعتبار اعتبار الشارع
للوصف المناسب للحكم والمناسب بهذا الاعتبار اربعه اقسام موثر وملايم وغريب
ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا ان اعتبر فان اعتبرت عينه اي المناسب في عين الحكم
بنص او اجماع فموثر لظهور تاثيره في الحكم بالنص او بالاجماع وهذا داخل في مسلك
النص الا انه اتى به هنا استتماما لاقسام المناسب او اعتبرت عينه في عين الحكم لا
بنص او اجماع بل ترتب الحكم على وفقه اي المناسب وهو ثبوت الحكم معه في محل
الوصف فملايم لملايمته لجنس تصرف الشارع للوصف المناسب ولكنه لا يسمى ملايما
الا ان اعتبر بنص او اجماع العين في الجنس يعني عين العله في جنس الحكم او العكس
وهو جنس العله في عين الحكم او الجنس في الجنس فالملايم جنسين بملايمه اقسام
والا يعتبر كذلك فغريب وان لم تعتبر العين في العين لا بالنص او الاجماع ولا ترتب
الحكم على وفقه فمرسل وهو بلبه اقسام ملايم وغريب وملغى لانه ان اعتبر عينه
في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه فهو الاول والا فان ثبت الغاوه
فالثالث والا فالثاني مثال الموثر تعليل ولايه المال بالصغر الثابت بالاجماع وهو
كثير **ومثال القسم الاول** من المعتبر الملايم اعتبار عين الصغر في جنس
الولايه بخلاف اعتباره في عين ولايه النكاح فانه انما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه
حيث ثبتت الولايه معه في الجمله وان وقع الخلاف في انه للصغر او للبكاره او لهما
جميعا **ومثال الثاني منه** اعتبار جنس الحرج الشامل لما يحصل من السفر
ومن المطر في عين رخصه الجمع بالنص والاجماع واما اعتبار عين الحرج فليس الا
بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على علته نفس حرج المطر **ومثال**
**الثالث منه** اعتبار جنس الجنايه العمد العدوان الشامل للجنايه في النفس

في جمع الجوامع وشرحه فان قطع بانتفائها الى الحكم
في صوره قال الغزالي والمحققون يجب معه يثبت الحكم
فيها للمظنه وقال الجدليون لا يثبت اذ لا عبره بالمظنه
عند تحقق المانع مثاله من مسكنه على البحر ونزل
منه في سفينه نطقت به مسافه القصر في لحظه من غير
مشقه يجوز له القصر في سفره هذا كلامه انتهى قال
العلامه ابن ابي شريف في ايجاب شبه وكالاستبرا
المصغيره فان حكمه الاستبرا تحقق براءه الرحم
وهو وهي متحققه فيما يدون الاستبرا
ومنها ما رجح فيه انتفا الحكم كالاستبرا زوجته
الامه اذا اشتراها فان المرجح انه لا يجب استبراها
ولكن يستحب ولكن قام من النوم متيقنا طهارة
يديه فلا يكره له غمسها قبل غسلها خلافا لامام
الحرمين ولكن قال لزوجته انت طالق مع
اخر حيضك فاحد الوجهين ان طلاقه سني
نظرا الى انتفا تطويل العده بدخول فيها حيض

ولا في الاطراف في جنس القصاص الشامل للقصاص فهما بالنص والاجماع واما اعتبار
عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس حيث كان القتل بالمثقل فلم يثبت الا
بترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه بالحديد
فهذا امثله ملائم المعتبر ويمكن ان يجعل نفسها امثله لملائم المرسل بان نفرض انها لم
تثبت الولاية في النكاح مع الصغر ولا رخصة الجمع مع نفس حرج المطر ولا القصاص في
النفس مع القتل العمد العدوان اصلا واما اعتبار الشارع عين الصغر في مطلق الولاية
ومطلق الحرج في عين الرخصة ومطلق الجناية في مطلق القصاص **ومثال غريب**
المعتبر التعليل بالاسكار في حمل النبيذ على تقدير عدم النص على التعليل به لمناسبته
للمحرم وقد ثبت اعتباره في المحرم بمجرد ترتب الحكم على وفقه في الخمر فلا يكون
مرسلا ولكنه غريب من جهة عدم النص او الاجماع على اعتبار عينه او جنسه في عين
المحرم او جنسه فلو لم يدل النص نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل مسكر حرام
بالايما على اعتبار العين في العين كان غريب **ومثال غريب** المرسل التعليل
بالفعل المحرم في حمل البنات في المرض على القاتل في المعارضة بنقيض المقصود فيحكم
بارث زوجة البنات كما منع القاتل من الارث فهذا له وجه مناسبة وزجر عن
الفعل المحرم ولكن الشارع لم يعتبر ان عدم ارث القاتل لاستعجاله الميراث فيعارض
بنقيض مقصوده ولم ينزل الشرع التفت الى ذلك في موضع اخر ولم يكن ملائما لجنس
تصرفاته **ومثال الملغى** تعيين الابتدا بالصوم في الكفارة في حق من يسهل
عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكنه علم عدم
اعتبار الشارع له فلا يجوز **روي** ان يحيى بن يحيى بن كثير الليثي صاحب مالك امام
اهل الاندلس افتى الامير عبد الرحمن بن الحكم الاموي حين جامع في نهار رمضان
بصيام شهرين متتابعين تعيينا فانكر عليه ذلك وقيل له لم لم تفته بمذهب مالك
وهو التخيير بين العتق والاطعام والصيام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه
ان يطا كل يوم ويعتق رقبة ولكن حملته على اصعب الامور لئلا يعود **وهذان**
يعني الغريب من المرسل والملغى **مردودان اتفاقا** كما حكاه ابن الحاجب وغيره
وما حكي عن مالك من قبول المرسل على الاطلاق حتى انه جوز قبل الاول لاصلاح
الاكثر وقال يترك الخبر الكثير للسر القليل سر كثير يقتضي انه لا يقول برد الغريب
وكلام الغزالي حيث قال من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس
وحجة ومنها ما شهد بطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها
ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر يقتضي تاييده لا اجماع على رده
ولذا قال القرشي انه مردود اتفاقا بين من لا يكتفي بمجرد المناسبة **وفي الاول** وهو
الملائم من المرسل **اقوال منها القبول** ونسبه في المحصول الى اكثر الجمهور

ورجحه القرشي في عقده ونسبه الى الجويني والغزالي ومالك ورواية عن الشافعي وذلك
للمعقول والمنقول اما المعقول فاشار اليه بقوله **لان اعتبار المصالح يوجب ظن
اعتباره** يعني ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام واعتبارها يوجب ظن اعتبار
هذه المصلحة التي هي الملائم لكونها فردا من افرادها ولم يعارض نصا كما وقع من افتا
الملك بالصوم ولاخارجة عن تصرفات الشرع لان اعتباره لعين العلة في جنس الحكم
او جنسها في عينه او جنسه ماخوذ في حقيقتها ولا يرد ما قيل من انه لو وجب اعتبارها
لمشاركتها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب الغاؤها لمشاركتها للمصالح الملغاة
في ذلك فيكون معتبرة ملغاة وهو محال لانا لم نلحقها بالمطلق مشاركتها له بل مع
ما ذكرناه من الخصوصيات واما المنقول فهو ما اشار اليه بقوله **و للامر
بالاعتبار ووقوع الصحابة معرفتها** هاتان حجتان سمعيتان اما الاولى فمشار بها
الى قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه امر بالمجاوزة كما عرفت واما الثانية
فمشار بها الى اجماع الصحابة فان من تتبع احوالهم علم بالضرورة انهم كانوا يتبعون
في الوقائع مجرد ظهور المناسبة لتصرفات الشارع ولا يبحثون عن امر اخر **والظاهر
في الدليلين العموم** لمحل النزاع **و منها مطلق الرد** واليه ذهب جمهور الشافعية
وطائفة من الحنفية وابن الحاجب **لعدم الدليل عليه ورد بالمنع** لما ثبت من
من الدلالة عليه عموما وخصوصا اما ما احتجوا به من انه لا يكون معتبرا في الشرع
نفسه ولا جنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا فان ارادوا بالقريب الجنس الذي لا
جنس لعين هذا الوصف تحته فغير مسلم وان الشرط ان يشمله معنى معتبر في الشرع
بخصوصيته سواء كان تحته جنس او لا وان ارادوا به الجنس العالي كالوصف المصلحي
الشامل للمعتبر والملغى فمسلم ولا نزاع فيه **و منها** ما اشار اليه بقوله **او في غير
الضروريات القطعية الكلية** يعني ان من الناس كالغزالي من شرط ان يكون غير
ضروري اي واما اذا كان ضروريا لا احتياجيا قطعيا لا ظنيا كليا يعني عاما لا جزئيا يعني
متعلقا ببعض فالمختار قوله وذلك كما اذا تترس الكفار ببعض المسلمين وقطعنا
انا لو كففنا عن التترس لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا التترس ايضا ولو رمينا
التترس لخلص اكثر المسلمين وان هلك التترس وحرج بقيد الضرورة ما لو تترس
الكافر في قلعة مسلم فانه لا يحل رمي التترس اذ لا ضرورة وبالثاني ما اذا لم نقطع
بالاستيصال لو كففنا عن رمي التترس وبالثالث امتناع طرح واحد من السفينة
المشرفة على الهلاك لسلامة الاخرين لان المصلحة ليست كلية اذ يحصل بطرح السفينة
هلاك عدد مخصوص بخلاف استيصال كافة المسلمين قال الغزالي لا نعلم بادلة
يدنيت غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من

القطع



القطع وبهذا الاعتبار يخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل
بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلية على الجزئية وان حفظ اهل الاسلام اهم من
حفظ مسلم واحد **و منها** اي من طرق العلة مسلك يسمى **الشبه** لمشابهته للمناسب
من وجه والطردي من اخر لانه وصف اعتبره الشارع في بعض الاحكام ولم يعلم مناسبته
بالنظر الى ذاته **وهو واسطة بين المناسب والطردي** لان الوصف ان علمت مناسبته
لذاته فمناسب والا فان الف الله الشارع فشبه والا فطردي **وعرف الشبه بالمناسب
بالتبع** لان ما بالغير تابع لما بالذات وعرف ايضا **بما يوهم المناسبة** وليس بمناسب
وهما متغايران وتميز عن الطردي بان الطردي وجوده كالعدم كما يقال الخل لا ينبغي
عليه القنطرة او لا يعيش فيه السمك ولا يزيل الخبث كالمرق فان ذلك مما الغاه الشارع
قطعا بخلاف الذكورة والانوثة فانه قد اعتبر في بعض الاحكام وعن المناسب الذاتي
بان مناسبة المناسب تعرف بالعقل وان لم يرد شرع كالاسكار للتحريم وان كونه مزيلا
للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به الى ورود
شرع مثال الشبه ان يقال ازالة الخبث طهارة تراد للقربة فيتعين الماء لها كطهارة
الحدث وان المناسبة بين كونها طهارة تراد للقربة وبين تعين الماء غير ظاهرة ولكن
اذا تعين وصف من بين اوصاف المنصوص لالتفات الشارع اليه دون غيره يتوهم انه
مناسب وقد اجتمع في ازالة الخبث كونها قلعا له وطهارة تراد للقربة والشارع اعتبر
الثاني في تعيين الماء كما في الصلوة والطواف ومس المصحف اعتبارا في الجملة اي اذا كانت
الطهارة للحدث ولم يعتبر الاول في شيء من الصور فكان الحكم بالغاء غير المعتبر اسب
من الحكم بالغاء المعتبر **ولا يعارض الثابت بما تقدم اجماعا** يعني ان العلة الشبهية
اذا ثبت بها قياس لم يعارض القياس الثابت بما تقدم من العلل بالاجماع لضعف الشبهية
وقوة ما تقدم **و الشبه حجة** عند الجمهور **كالمناسب** فيما ثبت به من الدليل
العام والخاص اما العام فظاهر واما الخاص فلان اعتبار الشارع له في الجملة يوجب
ظن اعتباره ويسمى الامر بالاعتبار واتفاق الصحابة على التعليل بالشبهة كتعليلهم
مسئلة قول الرجل لزوجته انت علي حرام والحاق كل منهم بالاصل بضرب من الشبه
**وقيل مردود كالطرد** وهو اختيار الباقلاني وبعض الاصوليين وعدة القاضي
من متاخري الحنفية من العلل الفاسدة قالوا لانه اما ان يكون مناسبا او غير
مناسب الاول يجتمع على قبوله ولا يكون شبهيا لانه مختلف فيه وقطعا والثاني طردي
ملغا بالاتفاق **قلنا** ان عندهم ان المناسب الذاتي اخص بانه غير مناسب
ولكنه قد اعتبره الشارع في بعض الاحكام ولا يكون طرديا **وقد عرف بما لا يعد
معه من المسالك** فمنهم من عرفه بما تردد فيه الفرع بين اصلين كالنفيسة والمالية
في العبد المقتول المتردد بينهما بين الجرد والفرس وهو بالجر اشبه وحاصله ترجيح احد

بالمناسب المطلق اذ يريد انه مناسب ومعنى الاجماع عليه لا الاجماع
لتعدي الى المناسب بالذات والشبه مناسب لا غير ان عدم اصل
فتدبر

مناسبتين تعارضتا ومنهم من قال هو ما يعرف فيه المناط قطعا الا انه يفتقر في ايجاد الصور
الى الجمع كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من قال هو ما
اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاسم
كالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة وان وجد افيه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكنه يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة
وقال الجويني لا تتحرر في الشبه عبارة مسمرة في صناعة الجدود **ومنها** اي من طرق العلة
**الدوران** ويسمى الطرد والعكس وهو كون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم
بعدمه **وهو** عند الجمهور **يفيد الظن** بمجرده فيوجد به في الشرعيات **وقيل** انه بمجرده **يفيد**
**القطع** فيوجد به في العقليات وهو مذهب بعض المعتزلة **وقيل** انه بمجرده **لا يفيد** اي
لا قطعا ولا ظنا وهو قول بعض المعتزلة وابن الحاجب **لنا** في افادته الظن انه **لو لم**
**يفد** ظن العلية **لم تفد التجربيات** علما ولا ظنا والتالي باطل بالضرورة والانتفاء بيان
ذلك ان التجربة انما يحصل بالدوران فاذا وجد ولا مانع للعلية من معيته كما في المتضايفين
وتأخره كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي قضت العادة بحصول العلم او
الظن بالعلية الا ترى ان انسانا لو دعي باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك منه
علم ان ذلك سبب الغضب حتى انه يفهمه من ليس اهلا للنظر من الاطفال فيتبعونه
داعين له بذلك الاسم ليغضب ومنعه فتح في التجربيات وانكار للضروريات للعلم
بان الاطفال يقطعون به من غير استدلال بامر اخر **وقيل** في الاستدلال للقائلين بانه لا
يفيد شيئا الوصف انما يثبت بالدوران عند خلوه عن سائر المسالك وحينئذ لا يحصل
**تجويز ملازمته للعلة** كالرائحة المخصوصة في المسك فانها توجد بوجود الاسكار
وتعدم بعدمه كما يحصل تجويز كونه هو العلة والتجويز ينفي الظن **قلنا ممنوع**
حصول التجويز ان اريد به تساوي الطرفين او منافاته للظن ان اريد به عدم الامتناع
والوصف الثابت بالدوران يشترط فيه انتفاء السابق اليه في بعض المواد والا كان
لاحقا بالطردي الا ترى الى قول السعد انهم اعتبروا في الدوران صلوح العلية ومعناه
ظهور مناسبة ما ويصح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه **واعلم** ان
القياس الثابت علته بما عدى النص والاجماع يسمى باثبات به وصفه فيقال قياس
السبر وقياس الاخالة وقياس الشبه وقياس الاطراد والدوران **ولما فرغ**
**من الكلام في القياس واركانه شرع في بيان ما يرد**
**عليه** من طرق المجادلات الحسنة ولما كان الغرض منها اظهار الصواب
كانت محمودة ودليلها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
فقوله بالحكمة اشارة الى الحجج القطعية والموعظة الحسنة الى اسهل الادلة
الاقناعية وان كان الخصم مشاغبا جادل بالطريقة التي هي احسن الطرق وقد سلكها

عبارة السعد الى تحقيقه

هذا ابتداء لا من تتمة الجواب كما يتوهم

النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة والتابعون ومن سعى في احياء الملة وتعاون
على البر والتقوى وجهاد أنبل مما للغزاة بحل المشكلات البديهية ورد الملحدين
والمبتدعة وهي ترد على القياس ترد على غيره من سائر الادلة الا ان الوارد عليها لما
كان قليلا بالنسبة الى الوارد على القياس حسن تعقيبه بها مع ذكر ما يرد على غيره
في اثنائها **فقال** **فصل الاعتراضات اصلها كلها ثلثة**
**امور الاول** **المناقضة وهي منع مقدمة الدليل** ومعنى المنع في عرفهم
طلب الدليل على مقدمة معينة سواء طلب على كل واحد منها او على بعض معين
لا على المجموع من حيث هو مجموع لعدم امكان اقامة الدليل عليه فيكون منعه مكابرة
الا ان يقارن بشاهد يدل على الممنوعية فهو النقض الاجمالي وهو غير المناقضة وهذا
المنع قد يكون مجردا عن السند ومقارنا له والسند ما يذكر ليقوي به المنع بزعم المانع
وان لم يكن مفيدا في الواقع بحيث يقال لا نسلم وانما يكون كذلك لو كان كذا
ولم لا يجوز لو كان كذا او لم لا يجوز ان يكون كذا او كيف يكون ذلك وقد
كان كذا فيلزم المستدل اثبات المقدمة الممنوعة واما مقارنة المنع بالاستدلال
على انتفاء المدعى فعدت غير مسموع عند الجمهور ولا يتعرض للسند الا اذا كان مساويا
فانه يبطل بالدليل لان انتفاء احد المساويين لا يكون بدون انتفاء الاخر **والثاني**
**النقض** الاجمالي **وهو منعه** اي منع الدليل بجملته **بشاهد** يدل على الممنوعية لان
حاصله دعوى انه غير صحيح فلا بد له من دليل كالتخلف واستلزام المحال **و**
**الثالث** **المعارضة وهي اقامة الدليل** من السائل **على خلاف مدعى المستدل**
وعلى ما ينافيه سواء كان نقيضا له او مساويا للنقيض او اخص منه فان كان ذلك الدليل
غير دليل المعلل الاول مادة وصورة سمي قلبا والا فان وافقه صورة فمعارضة بالمثل
والا فمعارضة بالغير **وله** اي للمستدل **اثبات الممنوع** من مقدمات دليله **في الاول**
وهو المناقضة **وله** ايضا **منع وجوده** اي وجود دليله في مادة النقض التي اوردها السائل
**ومنع لزوم الفساد** ايضا بان يقول لا نسلم التخلف او لا نسلم لزوم المحال في تلك الصورة
الى اخر بيانها وبيان الوجه المقتضي للتخلف او لزوم المحال وهذا كله **في الثاني** وهو
النقض الاجمالي **وله** ايضا **ما للسائل** من النقض التفصيلي في الاجمالي **و** المعارضة **في**
**الثالث** وهو المعارضة فيتحول المنصبان والمشهوران المعارضة لا تعارض وذهب
البعض من المحققين الى الجواز لان الدليل الثاني للمعلل يجوز ان يكون اظهر مادة وصورة
من الاول او مسلما عند المعارض او يكون اختلال دليل المعارض مستفادا منه بلا
خفاء فيعرض المعارض عن مناقضته ولا يكون السلب الكلي موجها وهذه الثلثة الاسئلة
ورودها ممكن في كل استدلال وكانت اصلا لهذه الثلثة والعشرين لاولها اليها
**الا الاستفسار** اي طلب التفسير ولا يؤول الى شيء منها **لانه طلب بيان معنى اللفظ**

الخفي في دليل المعلل وذلك امر خارج عما ذكر **واعلم** انه لما كان تمام الاستدلال بالقياس
وعمدته بتفهيم ما يقوله وكونه في اصل الدعوى وبالقياس خاصة بست مقدمات او مقدمة مذكورة
او مقدرة وهي بيان المدعى محل للقياس وان حكم الاصل كذا او ان علته كذا او انها ثابتة
في الفرع وانها تستلزم ثبوت حكم الفرع المطلوب دفعوا الذلك سبعة انواع من الاعتراضات
تشمل على ثلاثة وعشرين صنفا بعضها عام الورود على كل مقدمة كالاستفسار والتقسيم
وبعضها على كل قياس كمنع وجود العلة او عليتها او المعارضة في الفرع وبعضها خاص ببعض
كما سيأتي ان شاء الله تعالى **النوع الاول** ما يتعلق بالافهام وهو صنف واحد ليس الا
في هو سؤال الاستفسار وفسر عمدته ولا بد ان يكون **مع بيان وجه الخفاء** والا لم
يسمع **لان الاصل عدمه** ولا يسمع من المعترض الا مفاده اجمال او عمدته والا كان تعنتا
وربما افضى الى التسلسل وعلى السائل بيان الاجمال لانه يكفي المستدل كون الاصل العدم
ويكفي السائل بيان صحة اطلاقه على معنيين وصاعد الابيان التساوي والا لم يحصل بيان
مقصود المناظرة لعسره ولانه يخبر عن نفسه فيصدق لعدالته السالمة عن المعارض ولكنه
لو التزمه سرعا بان قال التفاوت يستدعي ترجيحا والاصل عدمه لكان اولى لاثباته
ما ادعاه من الاجمال **مثاله** قولهم المكرة مختار فيصح منه كالمكره فيقال
المختار يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب هذا هو الاستفسار فلو قال بعده الاول
مسلم وغير مفيد والثاني ممنوع كان من سؤال التقسيم **ومثال الغرابة**
قولهم في الكلب المعلم الذي ياكل صيده انه لم يرض ولا تحل فريسته كالسيد وسئل
عن كل منهما **والجواب** عن سؤال الاستفسار **بالظهور** اي بيان انه ظاهر
في مقصوده **نقل** عن ائمة اللغة **او عرف** عام او خاص **او قرينة** كما لو استدل بقوله
تعالى حتى تنكح زوجا غيره فقال النكاح يقال للوطء لغة او عرفا لانه كثر استعماله فيه
انه يدفع الاجمال **والا** وللعقد سرعا فيقول المستدل هو ظاهر في الوطء لانه الحقيقة
الشرعية او العقد لهجر اللغوية او لانه بمعنى الوطء لاسند الى المرأة ثم اذا عجز عن ذلك كما
في مسئلة الكلب **اجاب بالتفسير** بما يصلح له لغة او عرفا لانه كثر استعماله
فيه لغة **لا** انه يدفع الاجمال **اجمالا** اي بالطريق الاجمالي كان يقول الاجمال حلال والاصل
او ليس ظاهر او غير ما قصدت انفا فلو لم يظهر فيه لزم الاجمال وهذا **على الاصح** من
القولين لعدم افادة كون الاصل عدم الاجمال بعد الدلالة عليه ولانه يندفع
بالطريق الاجمالي دعوى عدم فهمه ولانه لا يبقى للسؤال جدوى فائدة **النوع الثاني**
من الاعتراضات وهو باعتبار كون المدعى محلا للقياس وقابلا له فان منع محليته تلك
المسئلة بالمطلق القياس فهو فساد الوضع وكان صفتين او لهما **فساد الاعتبار** وهو مخالفة القياس للنص
ولا يصح الاحتجاج حينئذ به في المدعى **والجواب** لهذا الاعتراض وجوه اما

عطف على بالقياس وتمام الاستدلال بالقياس خاصة حاصل بست

الاستفسار

النوع الثاني من الاعتراضات

فساد الاعتبار

فساد الوضع

بطعن في سنده بانه موقوف او روايته قدح لان راويه ضعيف لخلل في عدالته
او ضبطه او يكذب شيخه او غير ذلك **او منع ظهوره** له في المدعى كمنع عموم او مفهوم
او دعوى اجمال **او تاويل** بان يسلم ظهوره ويدعي ان المراد غير ظاهره بدليل يرجحه
**او قول بموجب** بان يقول ان ظاهره لا ينافي حكم القياس **او معارضته** لنص الشاهد
بنص اخر ليسلم القياس ولا يفيد معارضة السائل بنص ثالث لان نصا واحدا يعارض
نصين كما ان شهادة الاثنين تعارض شهادة الاربعة ولا يعارض النص النص والقياس
لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا تعارضت نصوصهم يرجعون الى القياس واذا
اعتبر ذلك في النظر والاجتهاد لزم اعتباره في البحث والمناظرة لاشتراكهما في القصد الى
اظهار الصواب وليس للمعلل ان يقول عارض نصه قياسي وسلم نصي اما مخصوصه
وعموم النص او ثبوت حكم اصله بنص اقوى مع **نصه** لنص السائل لتعذره **او**
**يرجح** للقياس على النص اما مخصوصه وعموم النص او ثبوت حكم اصله بنص اقوى مع
القطع بوجود العلة في الفرع عند من ذهب اليهما وهذه الاجوبة لا يجب كلها بل يولى
منها ما امكن وان تعددت كلها فالدائرة على المعلل **مثاله** قولهم في ذبح تارك التسمية
ذبح من اهله في محله فوجب الحل كذبح ناسيها فيعترض بمخالفة قوله تعالى ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المعلل يذبح عمدا الاوثان بحديث اسم
الله على فم كل مسلم او يرجح قياسه لكونه قياسا على الناسي المخرج عن هذا النص
وبالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعا وقد سوى بين هذا القياس راجح
على النص وفرق السائل بان العامد مقصر والناسي معذور يخرجه من فساد الاعتبار
الى المعارضة لما سيجيء ان شاء الله تعالى من ان الفرق انما يخصصه اما في الاصل
فهو شرط فيكون معارضة فيه او في الفرع هو مانع فيكون معارضة فيه فوقعه
في فساد بين الاستقلال والاعتراف بصحة اعتباره لان المعارضة بعد ذلك **فائدة**
حديث اسم الله على فم كل مسلم رواه ابن عدي والدارقطني من طريق مروان
بن سالم الجزري وقد رمي بالوضع **ثانيهما** **فساد الوضع** وهو **اعتبار الجامع** نصا او
اجماعا **في بعض الحكم** الذي اثبت به فيكون القياس المخصوص فاسد الوضع
اذ الوصف الواحد لا يؤثر في المختلفين هذا هو المشهور في تفسير هذا الفساد
والذي يقضي به عبارات العلماء في مناظراتهم ان فساد الوضع اعتبار القياس على
خلاف ما عهد في الشرع نصا او اجماعا سواء كان بنفس الاعتبار او بترتب الحكم على
وفقه نحو ان يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض يجب
اعتبار المسح في كراهة التكرار كمسح الخف **والجواب** عن هذه الاعتراضات اما
**ببيان مانع** في اصل المسائل كون التكرار في مسح الخف **معارضا** له للتلف او
غيره كاتباع الشرط وهذا الجنس **ليس بنقض ولا قلب ولا قدح في المناسبة**

وان كان مشبها لكل واحد منهما من وجه فهو نقاد فهما من اخر **بيان ذلك**
انه يسبه النقض من جهة كونه يتبين فيه ثبوت نقض الحكم مع الوصف ويفارقه
**لاثباته** اى الجامع بنفسه **النقض** والنقض لا يتعرض فيه لذلك بل يقع فيه ثبوت نقض
الحكم مع الوصف فيتغايران عموما وخصوصا ويشبه القلب من جهة اثبات النقض بعله
المستدل ويفارقه من جهة اثبات النقض **باصل اخر** وفى القلب باصل المستدل ويشبه
القدح فى المناسبة من حيث ينفى مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه ويفارقها
من حيث انه لا يقصد هنا الا بنا النقض على الوصف فى اصل اخر **بلا بيان لعدمها** اى
المناسبة فلو بين مناسبته لنقض الحكم بلا اصل كان قدحا **فيها** هذا اذا كان
مناسبته للنقض والحكم من جهة واحدة واما اذا كانت من جهتين لم يعتبر وقدحها
نحو ان مناسبة وصف لحكمين كون المجل مشتهى يناسب اباحة التكاح لازاحة
الخاطر وحرمته لازاحة الطمع والاخ لابوين مع الاخ لاب يناسب تخصيص الاول بالارث
لتقدمه بالقوة وشركتهما مع تفضيله للشركة والزيادة وتسويتهما لشركة الاب
ولا عبرة بالامر فى العضوية **النوع الثالث من الاعتراضات** وهو الوارد
على حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه لما مر من كونه غصبا لمنصب الاستدلال
فيقلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا فيتعين المنع اما ابتداء او مع تقسيم
والحصر بحسب الوجود فى صفتين **او لهما منع حكم الاصل** نحو ان يقال جلد
الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقال لا نسلم او لم قلت ان
جلد الكلب لا يقبل الدباغ لان حاصل منع حكم الاصل **طلب دليله** كما منع
كما سلف **وهو مسموع ولا قطع بمجرده فى الاصح** اما كونه مسموعا فلان عرض
المستدل لا يتم مع منعه وقال السمعانى وابو اسحق الشيرازى انه لا يسمع هذا المنع من
المعترض وقد تاول قوله باحد وجهين احدهما ان يكون المستدل ممن يرا
وجوب الاجماع على حكم الاصل ولا يسمع المنع فى محل الاجماع وثانيهما ان يكون
مدعاه لو ثبت حكم الاصل ثبت حكم الفرع وعرضه صم نشر الجدال واما كون
المستدل لا يقطع بمجرده فلان اثبات حكم الاصل مما يتوقف عليه اثبات المطلوب
والاستدلال انما يصح اذا كان الى غير ما به تمامه فمنع حكم الاصل **كمنع العلة**
**وعند وجودها** فى الاصل او فى الفرع فانه يصح منه ذلك بيان ذلك ولا يعد المنع
قطعا له بالاتفاق واذا لم ينقطع **فعليه الدليل** على اثبات حكم الاصل وذهب
البعض الى ان هذا المنع قطع للمستدل فلا يمكن من اثباته لانه انتقال الى حكم
اخر سوى قدر الكلام فيه كالكلام فى الاول فقد ظفر السائل بالقصد مرامه
والصحيح انه لا ينقطع الا بالعجز عن اقامة الدليل وكونه انتقالا الى حكم شرعى
لا يجرد وصف طردى غير مؤثر فى عدم التمكن لان الواجب على ملتزم امر

يعنى بنقض الايجاب للشركة فى الانتساب الاب والزيادة بالانتساب

النوع الثالث من الاعتراضات

منع حكم الاصل

اثباته

اثبات ما توقف عليه وضعه كثرت مقدماته او قلت على ان مقدماته ربما تكون اقل بان تثبت بالاجماع او النص
الجلى الواضح واخبار العرالى اساع عرف المكان الذى هو فيه ومصطلح اهله واخبار الاستاذ ابو اسحق الاسفرايينى
الانقطاع عن ظهور المنع وعبثه عند حضانه لظهور عدمه واذا اقام المعلل الدليل فانه **لا ينقطع السائل بجنسه**
**ولا يمنع اذ لا يلزم من صورة دليل صحته** فيطالب بتصحيح كل مقدمة من مقدماته وهو معنى المنع وقيل ينقطع لان اشتغاله
بما اقامه المعلل دليلا على المقدمة الممنوعة استعان بالحاجز عن المقصود وربما يقوته **قلنا** لا نسلم اذ لا يحصل المقصود
الا بابطال الزيادات او قصرها **وثانيها التسليم** وهو عام الورود فى جميع المقدمات واما خص ذكره بهذا النوع لتعدده على
سائر الانواع التى يصح وروده فيها وهو **منع احد محتملى اللفظ** المستويين فى ظاهر النظر اما منع السكوت عن الاخر فلا يضر
واما منع تسليمه او بيان انه لا يضر وقد اختلف فى قبوله فقال قوم لا يقبل اذ لعل المنوع غير مراده **والصحيح قبوله** اذ به يتعين
مراده وله مدخل فى التضييق عليه ولكن **بشرطه** اى بشرط القبول **ان لم يلزم المستدل بيانه** **مثاله** فى الصحيح الحاضر
الفاقد للماء ان يقال بعد ذكر المناسب صحة التيمم فيتيمم فيقال المراد تعذره مطلقا بسبب او تعذره فى السفر او المرض الاول
ممنوع وباقى ما تقدم فى المنع الابتدائى من الايجابات وجوابه مثله ومثال ما لا يحصل فيه شرط القبول ان يقال فى الملتحى الى الحرم
القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقال امنع مانع الالتحاق الى الحرم او دونه الاول ممنوع وانما لم يقبل لانه طالب المعلل
ببيان عدم كونه مانعا وذلك لا يلزمه لان دليله افاد الظن وتكفيه ان الاصل عدم المانع فكان بيان المانع عبثا على السائل
**النوع الرابع من الاعتراضات** وهو الوارد على المقدمة القائلة وعلته كذا وهو عشرة اصناف لان القدح فى
كون الوصف علة لحكم الاصل اما فى وجوده او فى علينته وهذا اما فى العلية صريحا بالمنع المجرد او ببيان عدم التاثير واما فى
لازمها واللازم المختص بالمناسب اربعة الاقتضاء الى المصلحة وعدم المفسدة المعارضة والظهور والانضباط ففى كل واحد
سؤال وعدم المختص اما الاطراد فنفيه بعد القاء فيه كسر وبدونه نقض واما عدم المعارضة لمعنى اخر فشبوتها سؤال
**اولهما منع وجود العلة فى الاصل** نحو ان يقال فى القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيوجب القصاص كالمحدد فيقال
لا نسلم انه فى الاصل قتل او عمد او عدوان **وجوابه** اثبات وجوده بما هو طريقه من حس او عقل او شرع فيقول المستدل
هو قتل حاد وعمد عقلا بما مر انه وعدوان شرعا لتحريمه **ثانيها منع عليتها** يعنى منع كون ما ادعاه المستدل علة
علة منعا مجردا وقد اختلف العلماء فى قبوله فذهب بعض الى انه لا يقبل لتمام مجد القياس بتمامه المختار قبوله لان
رده يصح كل وصف طردى **ولا الحاق الاجماع بظن صحته** لان ظن صحته ماخوذ فى حقيقة القياس وقد استدل
الرادون بان **الاكتفاء** اى بالمنع المجرد **عن الابطال** دليل صحة الممنوع لان طريق بطلانه مما لا يخفى على المجتهد والمناظر
فلو وجده لاظهره عادة **قلنا** لا نسلم ان عدم التعرض **يدل على عجزه** عن المعرض فلعله لعدم التزامه شيئا من الصحابة
والابطال بل لمجرد الطلب واما قياسه على المعلقات من حيث ان العجز عن ابطالها حتى عن دليلى النقيضين ليس بصحيح
لها فقياسه ادلى وجه بطلانها ولا طريق اثباتها ظاهرا وههنا السبر اسهل طريق لاثباته فناسب للمعترض ان يجعله
كالمذكور ويستدل بايراد عليه وصف اخر **وجوابه** هذا المنع **الاتيان باحد المسالك** الى بعدت **ويرد** على كل
ما يلتزم به من الاستدلال **ويرد على ظنى الاجماع** كقولنا اجمعوا على انه لا يجوز رد الشيء الموطوء مجانا لان عمر ورد اماه او حبا
نصف عشر الغنيمة وفى البكر عشرها وعلى رضى الله عنه منع الرد من غير نكير **منع وجوده** لصريح المخالفة **او منع دلالة**
**السكوت على الوفاق والطعن فى سنده** اما بالمطالبة بتصحيحه او بان فلانا نقله وهو ضعيف لعلل وعد الله وضبطه
او غير ذلك **ومعارضته** اما باجماع مثله او متواتر ظنى الدلالة او احادى وظنيها الاقتياس او احادى ظنى الدلالة الا ان يكون
الاجماع ظنا فيهما **ويرد على ظاهر الكتاب** كما يستدل بعموم السمع فى قوله تعالى واحل الله البيع على جواز بيع الغائب **الاستفسار**
كان يقال ما معنى احل وانه يعنى للمحل فى المحل ويعنى لجعل الشىء حلالا غير حرام **ومنع ظهوره** فى الدلالة لترجح صور لا تعنى او

التسليم

النوع الرابع من الاعتراضات

منع وجود العلة فى الاصل

منع عليتها

منع عمومه كان يقال لا نسلم ان اللام للعموم لجمعها للعموم والخصوص وتاويله بالرفع عطف على الاستمسار بانه وان كان
ظاهرا في شمول ذلك المنع لكنه يندرج تحت نهي الخبر الغرر وهذا اقوى لعدم التخصيص فيه او لعلته وصار به المحتمل المرجوح
راجحا والا فلا اقل من ان يعارض ظهوره فيبقى مجملا ومعارضته بانه احرى او حديث متواتر والعول بالموجب كان يقال لا نسلم
المنع مسلم ولكنه لا يقتضي صحته ويرد على ظاهر السنة كما اذا استدل بقوله عليه السلام امسك اربعا وفارق سائرهن على ان
النكاح لا يصح ما ذكر من الادلة الواردة على ظاهر الكتاب كالاستمسار عن معنى الامساك والمفارقة اما الاول فان اريد
بالاجدية مجموع او معه فغير مفيد فلسنا باستمسار بل سؤال تقسيم ومنع الظهور اذ ليس في الخبر صيغة العموم ولانه
خطاب بامساك غيلان اربعا من نسوته وهو خاص ولا يكون ظاهرا في عدم انعقاد النكاح على العموم ولانه ورد على سبب
خاص ويحتمل ان يكون تزوجهن مرتبا فامر بامساك الاوائل ومفارقة الاواخر والتاويل بان المراد بجديد نكاح الاربع لان
الطارئ كالمستدام في افساد النكاح كالرضاع وهذا التاويل ان لم يجعل المحتمل المرجوح راجحا فلا اقل من ان يعارض الظهور فيبقى
مجملا والمعارضة بنص اخر والعول بالموجب كان يقال سلمنا الامساك لكن شرط تجديد عقد وابى الدلالة على نفي هذا الشرط
والطعن في السند كما مر وهذا احث انبت العليه بما ذكر من الاجماع وظاهر الكتاب والسنة وان اشتبه بتخريج المناط ورد
عليه ما سياتي من عدم الافضاء وعدم الظهور وعدم الانضباط والمعارضة وما تقدم من انه مرسل او غريب او شبه
ثالثها عدم التاثير وهو ان الوصف اوجد امنه لا اثر له في اثبات الحكم وله عدة الجدل ليس اقسام اربعة لانه اما
ان يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا وفيه نفي الوصف يعني سمي عدم التاثير في الوصف وهو اقوى مما يعده في ابداء العلية
نحو الصبح لا تقصر صلوته فلا تقدم اذانه كالمغرب فيقال عدم القصر لا نسبة له الى عدم تقدم الاذان ولذلك استوى المغرب
وغيره مما يقصر في ذلك او يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل بالاستغناء عنه بوصف اخر وفيه به يعني سمي عدم التاثير في
الاصل نحو الغائب يبيع عن مربي فلا يصح بيعه كالطير في الهوى فان كونه غير مربي وان ناسب نفي الصحة ولا تاثير له في
مسئلة الطير اذ الصحة عن المسلم كاف في نفيها صورة استوى المربي وغيره فيها او يظهر في الوصف المعلل بعدم التاثير
لعدم مساعدته في الحكم وقد هذا القسم نفي الحكم بان سمي عدم التاثير في الحكم كقول بعض الحنفية في المرتد المسلم لما
لما لنا مشرك اتلف مالا في دار الحرب فلا ضمان عليه كسائر المشركين فان كونه في دار الحرب غير مؤثر عندهم لاستواء اتلافه
فيها وفي دار الاسلام في عدم وجوب الضمان او يظهر عدم التاثير في الفرع نحو وحت الحرة المراهقة نفسها من غير كفو بغير اذن
وليها فلا يصح كما لو زوجها وليها من غير كفو فان كونه غير كفو لا اثر له في عدم صحة تزويج المراهقة نفسها وان ناسبه اذ النزاع
في تزويجها نفسها من كفو ومن غيره واقع والحكم فيهما واحد وانما قيد كل واحد من اقسام عدم التاثير الاربعة بما قيد به
تيسيرا للعبارة عن بعض وتسهيلا للتعبير عنها باختصار فقيل يرجع الاول والثالث الى منع العلية اذ مرجع الاول الى
المطالبة بكون عدم القصر علة والثالث الى المطالبة بعلية كونه في دار الحرب وقيل الى ابداء علة هي اتلاف الحر في مطلقا ويكون رجوعا
الى المعارضة في الاصل ويرجع الاخران وهما الثاني والرابع الى المعارضة في الاصل فان كونه غير مربي عورض بانه اعلة اخرى
هي الحر عن المسلم وتزويجها نفسها من غير كفو عورض بتزويجها نفسها مطلقا والمطلق غير المقيد ورد بالعرف
من الدليل على عدمها وطلب دليلها وحاصل الاول والثالث ليس مجرد منع العلية ليدل عليها بل اثبات عدم علية الوصف
مطلقا او في ذلك الاصل وبالعرف من الدليل على عليه الغير واحتمالها وحاصل الثاني والرابع ليس مجرد المعارضة في الاصل
بانه اما محتمل ان يكون علة بل اثبات ان العلة هي ذلك الغير والعرف واضح بتن والجواب عن هذا الاعتراض بانه اما مسلم على
العول برجوعها الى ما ذكر ظاهرا جواب كل قسم جواب ما رجع اليه وهكذا على العرف اما فيما يرجع الى منع العلية فلان الاستدلال
على عدمها لا ينافي منعها بل يؤكده ويقويه واما فيما يرجع الى المعارضة في الاصل فيخرج من احتمالها منع وجود بابداء
المعترض لا فامة الدليل عليه فيه العدم الطردي في العلة ان كان المستدل معترفا بكونه طرديا فالمختار رده لانه في

دعوى

دعوى الحرية كاذب باعترافه وقيل غير مردود لان العرض الاستلزام للحكم وقد حصل بالجزء الاخر واما اذا لم يعترف بطرديته
فالمختار عدم رده لجواز قصد العرض الصحيح كدفع النقض الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب فان الصريح ليس فيه
الابيان بعض الوصف اعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم فيها والمكسور فيه بيان عدم تاثير بعض اخر الوصف وبيان
بعض البعض الاخر فكان الثاني اصعب على المعترض من الاول وقيل مردود لانه لغو كما اذا اعترف بطرديته والفرق
ان اعترافه بطرديته صيره الباقي هو العلة فبعض الاعتبر فلم يكن في ايراد ما اعترف بطرديته ذلك العرض رابعها
القدح في الافضاء الى المقصود بالحكم وهو يحتمل المنع الافضاء وبيان عدمه وهو سؤالان وكذا القدح في المناسبة والظهور
والانضباط مثاله تعليل بابيحية جرمه مصاهرة المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة ان التحريم المؤبد يفضي
الى دفع العجوز من جهة رفعه للطمع المفضي الى الفكر والنظر المفضي الى العجوز فيعرض بان تابيد التحريم لا يفضي الى دفع
العجوز بل ربما افضى اليه لكونه عارا عن سبب باب النكاح والمنع منه والانسان حريص على ما منع والجواب بانه
اي الافضاء كان يقال التناسب مانع عما ذكر عادة اذ الدوام يصير كالطبع فلا يبقى الجمل مشتهاة كالامهات خامسها
القدح في المناسبة بلزوم مفسدة راجحة او مساوية اذ المناسبة تخرم بالمعارضة كما سبق والجواب بالترجيح
للمصلحة اما مفصلا بان هذه اصرح وارب او قطعي او اكثري او معتبر نوعه في نوع الحكم وذلك حاجي او ظني او اقلي او معتبر جنسه
في نوع الحكم او جنسه او بخصوصه ذلك او اجمالا بلزوم التعبد المحض لولا اعتبار المصلحة وهي معتبرة ونحوها او مفصلا مثاله
منع البيع في المجلس ما لم يتفرقا لدفع ضرر المتبايعين اليه فيعارض بمفسدة ضرر الاخر فيرجح بان الاخر يجلب نفعا ودفع
الضرر اهم للعاقل من جلب النفع ولذا يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع وكذا التوبيخ العقلي للعبادة افضل لما فيه من تركه
النفس فيقال يفوت مصالح كاعداد الولد وكف النظر وكسر الشهوة فيرجح الاول بان مصلحة العبادة لجمع الدين وهذا
لحفظ النفس او النوع والحق ان فيه المصلحتين لا فضاءه الى ترك المنهي وهو ارجح من العبادة سادسها وسابعها
عدم ظهوره وعدم انضباطه اما عدم الظهور ومعناه كون الوصف غير ظاهر فكالرضا في العقود والقصد في الافعال
التي يترتب عليها حكم شرعي كالقصاص واما عدم انضباطه ومعناه كون الوصف غير منضبط فكالعلم بالحكم والمصلحة من
الحرج والمشقة والزجر اذ مراتبها بحسب الاشخاص والازمان غير محصورة فلا يمكن تعيين قدر منها وجوابهما
بالبيان والضبط يعني انه يجاب عن السؤال الاول ببيان ان ذلك الوصف ظاهر في نفسه ان امكن او بتطبيقه بضابطه ظاهر
كصيغ العقود في الرضا او فعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح في المقتل في القصد وعن الثاني ببيان انه منضبط في نفسه
او بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر ثامنها النقض وقد عرفته اذا شرط العلة فهو وجود العلة مع عدم الحكم
في بعض الصور ولا يجب على المستدل الاحتراز عنه بذكر قيد يخرج محل النقض على المختار لا ولا اي النقض الى المعارضة
لكونه دليلا لعدم العلية وهو بالجملة معارضة والمعارضة لا يجب على المستدل نفيها قبل ورودها كما يجيء ان شاء الله تعالى
وقد استدل بان ذلك القيد المحترز به لا يدفع النقض اذ يقول السائل هذا وصف طردي والباقي منتقض وفيه بحث
لان دفع النقض الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب غرض صحيح كما سبق وقيل يجب الاحتراز دفعا للنقض
وقيل يجب في غير المستثنيات وهو ما يرد على كل علة كالعرايا مرد كل على كل علة للتزوا من القوت والطعم والكيل اذ لا يتعلق
الاحتراز حينئذ بصحيح مذهب وابطال اخر والجواب لهذا الاعتراض امور ثلاثة احدها منع وجوده اي
وجود الوصف في صورة النقض والاصح ان السائل اثباته مطلقا بان يستدل على وجوده بعد المنع او قبله لسد الابطال
للدليل وقيد بكون منعه فلا يمكن منعه متمانعة وقيل لا يكون له ذلك للانتقال الى الاستدلال وفيه منع سلف وقيل لا يكون له
الاثبات والشرعي يعني حيث يكون الوصف المعلل به حكما شرعيا الظهور اي لظهور الانتقال فيه بخلاف ما اذا لم يكن حكما شرعيا
فان له اقامة الدليل على وجوده في صورة النقض لكن لظهور كونه تتمة المطلوب لا انتقالا الى مطلوب اخر وقيل ليس له ذلك

ما وجد له في القدح طريقا اولى من النقض والاجماع للضرورة لان عصب المنصب والاستقلال انما يثبتان استحسانا
فاذا وجد الاحسن لم يرتكبهما والا فالضرورة محورهما فان كان المستدل قد دل عليها اي على وجود العلة في الاصل بما
اي بدليل وجب في محل النقض ثم منع وجودها بعد النقض في محله اسهل السائل حينئذ على الاصح الى نقضه فيقول
نقض حينئذ دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله لان القدح في دليلها قدح فيها لاحتياجها الى مسلك
صحيح والقدح في العلة مطلوب السائل فلا استقلال وقيل لا تكون ذلك للاستقلال من نقضها الى نقض دليلها قلنا هو
تسليم للابطال لا استقلال هذا اذا ادعى اسقاض دليل العلية معينا واما اذا ادعى احد الامرين غير معين بان مال الى
الى الزام احد المقتضيين اما نقض العلة او نقض دليلها وكيف كان لا تثبت العلية اما على الاول فلان النقض سلطها واما
على الثاني فلانها لا تثبت الا بمسلك صحيح فيسوغ ذلك الالزام من السائل بالاتفاق لان عدم الاستقلال فيه ظاهر والثاني من
الاجوبة منع التخلف بان يقول لا اسلم عدم الحكم في صورة النقض والاصح ان للسائل الاثبات للتخلف باقامة الدليل
عليه لحصل مطلوبه وقيل لا للاستقلال وقيل لا ايضا ما وجد طريقا اولى بالقدح والاجماع كما تقدم والثالث ابداء مانع
معارض في محل النقض اقتضى نقيضا للحكم كنفي الضمان للصبيان او صبه الدية كالجريمة للوجوب وذلك اما لتحصيل مصلحة
كالقرا المتسرة بيع الرطب بتمر مثله خرصا فيما دون خمسة اوسق اذا وردت نقضا على الربويات لعموم الحاجة الى
الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم ثمن اخر وكما في ضرب الدية على العاقلة اذا اورد على ان شرع الدية للزجر الذي ينافيه
عدم الوجوب عليه لمصلحة اولياء المقتول مع عدم قصد القاتل ومع كون اولياءه يحتمون بكونه معصوما ومغرمون
لكونه قاتلا او دفع مفسدة كما في تناول المضطر الميتة اذا اورد على حرمتها لعدم انتفاء الدفع مفسدة هلاك النفس وهو
اعظم من اكل الميتة زهدا اكله ان لم يثبت العلة بعام ظاهر فيها او الاخص العام بغير محل النقض ولا يحكم بالعلة
لان تخصيص العام اهون من تخصيص العلة لكثرة التخصيص فيه دونها تاسعها الكسر وهو نقض الحكمة وهو
سمعت انه لا يسمع الا اذا كان في الحكمة في صورة التخلف مساويا لقدر الحكمة المقتضية للحكم او زائدا عليه ولم يثبت حكم اخر
النقيض تحصيلها وحينئذ هو كالنقض جوابا وسؤالا وردا واحيلا فا فيجاب اولا بمنع وجود المعنى وثانيا بمنع عدم
الحكم لئلا تتحقق واذا تحقق اجيب بابداء المانع وفي تمكن المعترض من الدلالة على وجود المعنى اربعة مذاهب ومن
الدلالة على وجود الحكم ثلاثة مذاهب وفي وجوب الاحتراز عن الكسر في محل الاستدلال مذهبان ولتفاوت قدرها
اي الحكمة كما مر كان تبع الوجود لها هنا اظهر منه في النقض ويزداد الكسر بجواز ثبوت حكم اولى بها اي بالحكمة جزما
ليس من اجوبة النقض فيقال لم لا يجوز ان يثبت حكم في محل النقض هو اولى بالحكمة كالقصاص المزجر عن القتل المطلق به وجوب
القطع كما تقدم عاشرها المعارضة في الاصل بكون من جهة السائل ما يصلح من الاوصاف للعلية مستقلا
او قيدا اما الصالح للاستقلال فمحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزءا فيكون مع الاول علة مستقلة كان
يعلل حرمة الربوا بالطعم فيعارض بالموت او الكيل واما الصالح لان يكون قيدا فمحتمل ان يكون جزءا من الاول فيسقط استقلاله
كان يعلل القصاص في المحدد بالقتل العمد العدوان فيعارض بكونه بالجارح وقد اختلف في قبول هذه المعارضة والاصح قبولها
لئلا يلزم التحكم بان ذلك ان المبدأ الصالح علة مستقلة وجزءا لما ان المدعي عليه وقيوده كذا لكن قبول احدهما دون
الاخر تحكم قالوا المعترض راجحة بالاتفاق لان الاصل اعمال العلل وتوسعة الاحكام قلنا هذا يقتضي اثبات العلية
بالتوسعة ولا نسلم دلالة التوسعة الحاصلة بوصف على العلية لما فيه من شائبة الدور حيث توقفت التوسعة على
العلية والعلية على التوسعة وانما تصلح التوسعة مرجحة بعد ثبوت عليته الوصف بنحو المناسبة واما وهي في حيز المنع فلا
لان الكلام والبحث في انه قد ثبت عليته وصف المستدل ام لا وان سلم ان ذلك يدل على العلية او انه لمجرد الترجيح لثبوت العلية
بالمناسبة ونحوها عورض ترجيح وصف المعارضة بمخالفة الاصل بالالغاء والموافقة مع الاعتبار يعني انه يحصل مع الا

لوصف المعارضة مخالفة الاصل وهو اسقاط الاحكام ويحصل مع اعتباره موافقة الاصل وهو الجمع بين دليلي العلة والمعارض
حيث اعتبر كل واحد من وصفيهما ولو بالجزئية فلا يرد ان اعتباره مبطل لاعتبار وصف المستدل فكيف يكون جمعا
بينهما لان المراد الجمع في الجملة وبوجه ما ولو في صورة الجزئية لا في صورة استقلال كل منهما قلنا ايضا على صحة قبولها
النقل لان بحث الصحابة كان جمعا بين فرع واصل في حكم يعمهم بمقتضيه وصف ووفقا بين اصل وفرع بخصص بمقتضيه
وصف اخر يعرف ذلك من تتبع تفاصيل الاثار وذلك اجماع منهم على جواز ابداء وصف فارق في معارضة وصف جامع اعتبرة
وقبولها وقيل في الاحتجاج للرادين المفروض الاستقلال لكل ما يدعيه المعلل والسائل اما فيما يصلح مستقلا وظاهر
واما فيما لا يصلح الا جزءا فلان ما يدعيه السائل علة وهو المجموع المركب من وصف المعلل وما ابداه لا ينافي علية
الجزء الاول الذي يدعيه المستدل علة لا بالاستقلال فيعد حينئذ العلل لما تعدم فلا تكون المعارضة قادحة ولا تقبل
قلنا هو اي الاستقلال احد محتملات اما في الصورة الاولى فانه يحتمل ان العلة هي الطعم وانها الموت او الكيل وانها
المجموع واما في الصورة الثانية فيحتمل ان العلة هي الجزء الاول كالقتل العمد العدوان وانها المجموع المركب منه ومن كونه بالجارح
فالحكم به اي بالاستقلال في مقام الاحتمال تحكم ومن هذا يعلم ان المعارضة انما تستمع في مقام الاحتمال اما اذا ثبتت عليه
وصف المعلل بشرائطها فانها لا تبطل باثبات علة اخرى لذلك الحكم لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى وكيف تبطل بمجرد الدعوى
للعلة الاخرى وانما في المعنى راجعة الى منع العلية لان كلا منهما انما تقول بعليته وصفه فيعطل اذا تقرر انها مقبولة فقد
اختلف فيما يحصل بلزم المعترض في الوصف الذي ابداه سان نقضه عن الفرع او لا بلزمه على بلائه اقوال اولها اللزوم
لسمعة دعوى التعليل به لئلا تثبت الحكم فيه اي في الفرع وهو مطلوب المستدل وثانيها عدمه للهدم اي
هدم استقلال وصف المعلل وذلك غرض السائل وثالثها اللزوم لسان ونفي وصفه عن الفرع ان تعرض للنفي بان
ذكره صريحا للوفا بما التزمه والا فعدم تعرضه من الهدم لكونه قد اتى بما لا يتم معه الدليل وسان عدم الحكم في الفرع حا
خارج عن غرضه لانه لو ثبت بدليل اخر لم يكن الزاما له وربما سلمه وهذا هو المختار واختلف ايضا في احتياج السائل الى
اصل يثبت تاثير وصفه الذي ابداه فيه حتى يقبل كان يكون العلة الطعم دون الموت كما في الملح فيقبل يحتاج والمختار انه لا
يحتاج اصلا لانها يعني المعارضة للقدح في التعليل اما بهدم استقلال علة المعلل وهو يتم بحريته ما ابداه فلا يلزم
بيان عليته بالتاثير لجواز الا يكون علة ولا تؤثر في اصل اصلا واما باحتمال تاثير المجموع والاحتمال كاف في المقصود لانه لا
يدعي علته حتى يحتاج الى شهادة اصل اخر قبل ولان اصل المعلل اصل السائل بان يقول العلة الموت دون الطعم لوكلاهما
كما في البر بعينه ومطالبته باصل مطالبة له بما قد تحقق حصوله وفيه شيء لان الكلام في تاثيره فيه فلا بد لسانه من اصل اخر
والجواب لهذا الاعتراض من وجوه هي اما منع وجوده اي وصف السائل كان يعارض الكيل بالادخار فيقول المعلل
العبرة بزمن الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم ولم يكن متدخرا حينئذ او منع تاثيره بان يقول المستدل لا اسلم تاثيرها اثبت
فهلم الدليل على تاثيره وهذا انما يسمع من المستدل ان لم يثبت وصفه بالسبر اما اذا اثبت عليته وصفه بالسبر كان الوصف
داخلا في السبر لمجرد احتمال كونه مناسبا لان السبر يتحقق بابطال ما عدا المستبقى من غير بيان لمناسبته فتتم المعارضة
بابداء وصف اخر محتمل للعلية والمناسبة لانه مثله ولا يسمع من المعلل مطالبة السائل بالتاثير او منع ظهوره او منع
انضباطه او سان عدمهما بان يبين المعلل ان ما ابداه السائل غير ظاهر او غير منضبط وهذه الاربعة لما تقرر من
ان الظهور والانضباط شرط في الوصف المعلل به فلا بد في دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما والمصادرة بالمطلوب ببيان
وجودهما وان يبين عدمهما او سان انه اي الوصف الذي ابداه السائل عدم معارض في الفرع وعدمه طرد لا يصلح للتعليل
مثاله في قياس المكره على المختار في القصاص بجامع القتل ان يقول سائل هو معارض بالطواعية اذ العلة هو القتل معها
فيجاب بان عدم الاكراه والاكراه مناسب لعدم القصاص وهو عدم معارض للقصاص وليس من الباعث في شيء هذا

ان سلم ان الاك ا معارض لسوت الحكم في الفرع ومناسب لعدمه لانه في حيز المنع اذ المناسب لعدم الحكم هو الاك ا السالب
للاختيار بالكلية وهو معدوم في الفرع او بيان الغاية اما في جنس الاحكام على الاطلاق كالطول والقصر او في جنس الحكم المعلل
به وان كان مناسبا لبعض الاحكام كالمذكور في باب العتق او بيان استقلال وصفه اي وصف المعلل في صورة ما بظاهر او
اجماع كحرمان بعال في يهودي صار نصرانيا او بالعكس بتبدل دينه فيقتل كالمرتد فيعارض بان العلة في المرتد الكفر بعد الايمان فيجاب
بان السبب المعتبر في اي صورة لحديث البخاري من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يعرض للتعميم فلو قال فشب اعتبار كل سبب
للحدث لم يسمع لكونه خروجا عن القياس الى النص وعمومه لا نص المستبدل لحرمان ان لا يقول هو لو الخصم بالعموم او عدم ذلك مانع
التمسك بالعموم ولا يكفي في القا الوصف الذي ابداه السائل وجود الحكم في صورة دون الوصف المبدا المعارض به لحرمان
العبد في العلل وعدم وجوب الانعكاس ولذلك يعتبره اي هذا الطريق الذي هو الاكتفا بوجود الحكم في صورة دون وصف
السائل ابدا السائل في تلك الصورة له لوصف فيجاب لوصف المعارض وقايم مقامه فيكون حينئذ بمعنى الا ملغى ويسمى هذا
النوع بعد الوضع بعد داصل العلة لثبوتها مع احد العددين في اصل ومع الاخر في اخر كما قيل في ايمان العبد المرتي امان من مسلم
عاقل ومقبل كايمان الحر لان الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة بذل الامان فيعارض بالحرية لانها مظنة فراغ القلب للنظر
فاظهارها مصلحة اكمل فيقول المستبدل الحرية ملغاة لاستقلالها في العبد المادون ومن سببه في القتال فيقول المعترض
خلف الادب الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما يتصدى له من مصالح القتال او لعلم سببه بصلاحيته لاظهار مصالح الايمان
وجواب بعد الوضع القا المعلل ذلك الخلف في صورة اخرى فان ابدا خلفا فكذلك وهلم جرا الى ان يقف احدهما
فان وجد المعلل صورة لا خلف فيها تم الغاوه والا عجز ولا يكفي في اثبات استقلال وصف المعلل وابطال وصف المعارض
بيان ضعف الحكم فيه مع تسليم المظنة نحو الرده على القتل فيعارض بانها العلة مع الرجولية لانها مظنة الاقدام على
قتال المسلمين فيجاب بان الرجولية لا تعتبر وان كانت مظنة للاقدام والا لم يقتل مقطوع اليدين اذا احتمال فيه اضعف منه
في النسا فهذا جواب لا يقبل من المعلل لتسليمه ان الرجولية مظنة معتبرة شرعا فان تبرقه الملك في السفر لا يمنع رخصة
لان مقدار الحكمة غير مضبوط ولا يكفي المستبدل ايضا الترجيح لوصفه بوجه من وجوه الترجيح حوالا عن المعارض كما في
اذا لاب فيع اولوته استقلال وصفه احتمال الحرية ولا يعد في ترجيح بعض الاجزا على بعض فان القتل في العلة اقوى من العمد
والعدوان ولا الترجيح بكون وصفه متعديا للاتفاق على التعليل بالتعدية والانتشار وكون الاخر قاصرا لا اتفاق عليه ولا انتشار
وهذا كله ان لم يدع المعترض استقلال وصفه والا كان الترجيح مستقلا لوصفه وهو ظاهر وهل يجب على المعلل الاكتفا باصل
واحد قيل نعم لحصول الظن به فالزيادة لغو والصحيح جوازه بعدد الاصول لان الظن يقوى به والتقوية مقصودة بعد
بعد ذه اخلف في وانفصال المعارض على اصل واحد على قولين احدهما الجواز لان ابطال حجة كلام المعلل ابطال له لان قصده الخلاف
الفرع بجميع الاصول وهو يبطل بالفرق بينه وبين احدها وبانتهما وهو المختار عدمه اي لا يكفي المعلل في اثبات مطلوبه
بسلامة اصل واحد فان لم ينفصل المعارض على واحد اما الوجوب او بغيرها منه فهي اي صار المستدل قولان كذلك اي
كالخلاف الاول فقيل يكفيه دفع المعارض عن اصل وهو المختار اذ يحصل به مطلوبه وقيل لا يكفيه لانه التزم الجمع فصار مدعيا
لذلك بالتعرض فلزمه الذب عنه والمعارض في الاصل منها سوال التعدية وهو بيان وصف في الاصل يتعدى الى فرع مختلف فيه
كوصف المستبدل فيقول المعترض للمستدل ما علتك به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا اما تنبيه ولس احدهما
اولى من الاخر كقول المستبدل في البكر البالغة بكر فيجبر كالصغيرة فيعارض بالصغر فانه يتعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة
كما تعدى به ذلك الى البكر البالغة فكان من المعارضة في الاصل مع زيادة العرض للمساوي في التعدية دفعا للترجيح بها وربما يذكر
سوال التركيب وهو راجع الى منع حكم الاصل او منع العلية ان كان مركب الاصل والى منع الحكم او منع وجود العلة في الفرع ان كان
مركب الوصف فليس سوالا برأسه والا لم يكن قد عرفت ولاشتهار هذين السوالين باسمهما افردهما الجدليون بالعدد فكان

سوال التعدية
١١

سوال التركيب
١٢

عده الاسئلة باعتبارهما خمسة وعشرين **النوع الخامس** ما يرد على دعوى وجود العلة في الفرع اما منع وجودها
او معارضتها او دفع مساواتها فاعتبار صحته في الاصل او مانع في الفرع فرق وباعتبار نفس العلة اختلاف في الضابط
او في المصلحة فاعتبرت اصنافه بحسب الوجود في جنسه او لها **منع وجوده في الفرع** كقولهم في ايمان العبد امان صدر عن
اهله كالعبد المادون له في القتال فيقال لا نسلم اهليته له **والجواب** بيان ما يرتبه بالاهلية ثم بيان وجوده بحسب
او عمل او شرع كما تقدم في منع وجوده في الاصل فيقول اريد بها كونه مظنة لرعاية مصالح الامان وهو باسلامه وبلوغه كذلك
سلامة العقل ثم الصحيح ان السائل لا يمكن من تفسير ذلك الوصف وتقريره بوجه اخر بيانا لعدمه وانما يكون تعريضا
الى مبدعيه لان تفسيره وظيفة اللافظ به لكونه العالم بمراده واثباته وظيفة مدعيه فيتولى تعيين ما ادعاه كما ذكر **لسلا**
**يشتر** الجدال بالانتقال **ثانيها المعارضة في الفرع بما يقتضي خلاف الحكم** فيه سوا كان ذلك المقتضي بعضا او مستقلا
للبعض كان يقول المعترض ان اقتضى وصفك ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي بعينه فيوقف دليلك ثم
يثبت المعترض وصفه باي مسلك من مسالك العلة شا فيكون كالمعلل في وظايفه فتنعقد الوظيفتان والمعارضة في الفرع
هي المراد بالمعارضة **مع الاطلاق** في باب القياس بخلاف المعارضة في الاصل فانها تفسد **والمختار قبولها لبلا يبطل الغاية**
من المناظرة وهي ثبوت الحكم لانه لا يتحقق ثبوته ما لم يعلم عدم المعارض **قيل فيه قلب** للمناظرة وخروج عما قصداه من معرفة
صحة نظر المستدل في دليله **قلنا بل** يقتضيها **مقصودها هدم** لدليل المعلل كانه قال علتك باطلة دليلي لسلم دليلك وانما
يكون قلبا لو قصد به اثبات ما يدعيه وكيف يقصد به ذلك وهو معارض لدليل المعلل **والجواب بما يرد على المستدل**
من جمع الاسئلة السابقة مع اجوبتها **وقد يجاب عنها بالترجيح** فالمختار قبوله للاجماع على وجوب العمل بالراجح
وقيل لا يقبل لان المعتبر حصول اصل الظن لا تساوي الحاصل منه بهما والا فلا معارضة لامتناع العلم به وعلى المختار قيل
يجب الايما الى الترجيح في متن الدليل اذ العمل به فلا ينسب الحكم من دونه والمختار **لا يجب الايما اليه ابتدا** لان الترجيح خارج عن
الدليل وشرط لدفع المعارض اذا ظهر لا مطلقا فلا يجب ذكره في الدليل **ثالثها الفرق** وهو **ابداء خصوصية**
**في الاصل هي شرط او في الفرع هي مانع فهو راجع الى احد المعارضتين** لان له ان لا يعترض لعدم الاول في الفرع
ويكون معارضة في الاصل لان المعلل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض علية مع خصوصية الوجود في الفرع
وله ان لا يعترض لعدم المنافي في الاصل فيكون معارضة في الفرع لان المانع عن الشيء وقوة المقتضي لتقييده فيكون المانع
في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المعلل ويستند الى الاصل لا محالة وهو معنى المعارضة في الفرع **فان عرض**
**لعدمها في الاخر** كما اوجبه البعض **فالبيان** ترجيح الفرق وبالجملة ح ٥ اما الاول فلان ابدا الخصوصية التي هي شرط
في الاصل معارضة في الاصل وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه ٥ واما الثاني فلان بيان وجود مانع في الفرع
معارضة فيه وبيان انتفائه في الاصل اشعار بان العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا لا ذلك وهذا معارضة
فيه حيث ابدا علة اخرى لا توجد في الفرع ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طريق اثبات
المستدل علية الوصف المعلل به من البايات او الاستنباط ليتم المعارضة ٥ **رابعها اختلاف الضابط** اي
ضابط الحكم مظنة كان او حكمة ٥ **في الاصل والفرع مثاله** قولهم شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم
كالمكره فيقال الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تسببها في المعلمة ٥ **والجواب** من وجهين اما **اصلاح القدر المشترك** كالتسبيب **مظنة** لكونه منضبطا عرفا **او باستواء الافضاء او ارجحية في الفرع**
فيبين المعلل ان افضاءه في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح منه فيثبت التعدية كما اذا كان الاصل هو المعرى للحيوان
عن القتل فلا شك ان افضاء التسبيب بالشهادة اقوى منه بالاعرى فيتهدد اع كالمقام اولما المتولي من المشهود عليه
بالقتل وهنا مانع كتعزره المعرى عن الادي وعدم علمه بالاعرى ولا نص اختلاف اصلي السبب فيتم القياس **لا انه حاصل**

هذا السوال بالغا التفاوت فيقال في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس وان المفضي الى الموت
كقطع الانملة والاشد افضا كضرب الرقبة سيان في القصاص لانه لا يلزم من التفاوت معنى الغا كل فارق فقد الغي علم القاتل
وذكورته وصحته وعقله لا اسلامه وحريته فيقتل العالم والذكر والصحيح والعاقل بمن لم يكن كذلك ولم يقتل الحر بالعبد
والمسلم بالكافر ه **وخامسها** اخلال جنس المصلحة في الاصل والفرع كقول المعلل يجب بالمواطئة كالزنى لانه ايلاج
محرم في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقال المصلحة في الزنا منع اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الاولاد وفي المواطئة
منع رذيلة ورياسفا وتانى في نظر الشارع وحاصله **كالفرق** لابد اختصاصه في الاصل كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه موجبا
لاختلاط النسب فيكون راجعا الى المعارضة في الاصل ه **والجواب** بالغا الخصوصية فيه بطريق من طرق الحذف
المتقدمة في السبر والتقسيم ه **النوع السادس من الاعتراضات** وهو الوارد على قوله فوجد الحكم بالفرع ولا
سبيل الى منعه نفسه لقيام الدليل عليه فكان الاعتراض اما بمجرد دعوى المخالفة بين الحكمين او يضم ان دليلك يقتضي ذلك
ويسمى القلب فانحصر في صنفين ه **او** بها **مخالفة الحكمين** حكم الاصل وحكم الفرع **حقيقة** بان يورد المعترض بعد تسليم علية الاصل
في الفرع الحكمان مختلفان حقيقة وان تساويا بنوع فالمطلوب المساواة الحقيقية ولم يفدها الدليل كقول القائل نكاح على النكاح
او عكسه في عدم الصحة بجامع قائما الى الحكم مختلف فعدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة المباشرة
**والجواب** بنفيها يعني يبين انتفاء المعلل اما ادعاه المعترض من المخالفة فيقول لا المنا عدم الصحة شيء واحد وهو عدم
ترتب المقصود من العقد عليه والاختلاف المذكور انما يعود الى خصوصية المحل الذي هو شرط في العلية ه **ثانيهما**
**القلب** وحاصله دعوى استلزام وجود الوصف الجامع في الفرع خلاف المدعى وهو مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل لان المدعى
موافقتهما ووقوع ذلك من السائل **اما التصحيح مذهبه** فيتبعه بطلان مذهب المعلل لتنافيهما **او لابطال مذهب المعلل**
**ابتداء اما صريحا او الزاما فمثال القلب** لتصحيح المذهب قول الشافعي في مسح الراس مسح في الوضوء فيكتفي بقليل من محله
كمسح الخف **ومثال القلب** لابطال مذهب المعلل صريحا قول الشافعي في مسح الراس ايضا فلا تقدر بالربع كمسح الخف فيقول
الحنفي فيهما فلا يكتفي باقل قليل فيه كمسح الخف صحيح مذهبه فيتبعه بطلان مذهب المعلل لتنافيهما **او لابطال مذهب المعلل**
**على التاني ه ومثال القلب** لابطال مذهب المعلل الزاما قول الحنفي مع عدم المرئي مع معاوضة فصح مع الجهل باحد العوضين
كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده ان من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان لازما
لها واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ه **وقد اجاب الحنفية** عن هذا الاعتراض بان خيار الرؤية حكم اخر اجتمع مع
الصحة على جهة الاتفاق فلا يكون لازما فلا يستلزم نفيه نفيها لان شرط الاستثنائي كون الشرطية لزومية كما تقدم قيل هو
قائل بهما فيبين بطلان احدهما وثبوت الاخر ضرورة الجمع فاستفيد عن بطلان احدهما يستلزم نقيض ثبوت الاخر **قلنا** نسلم
لو كانت عنادية كيف ولو صح لصح الاستدلال ببطلان حكم قال به مجتهد على انتفاء جميع احكامه وهو ظاهر البطلان و
القلب باقسامه الثلاثة هو **نوع معارضة** كما مر فانه يشترك فيه الاصل والجامع بين القياسين فيصح في جزئه ويكون القبول هو
المختار **ولكنه يمنعه من الانتقال** لان قصد هدم دليل المعلل بادائه الى التناقض ظاهر فيه ه **ومنعه المستدل من الترجيح**
لانه لا يتصور الترجيح الا بين شيئين والدليل في القلب واحد **كان القبول اولى** من المعارضة المحضة ه **النوع السابع**
من الاعتراضات ما يرد على قول المعلل وذلك هو المطلوب فيقول المعترض لا نسلم بل النزاع باق لان الدليل منصوب في غير
المتنازع وهو سوال واحد وهو **القول الموجب** وقد يسمى عدم تمام التقريب وهو من السوالات العامة جميع الادلة وحاصله
**تسليم المدلول مع بقاء النزاع** ويرد لوجوه ثلاثة لانه اما ان يرد **لاستنتاج الدليل ما يتوهم انه المتنازع او ملازمه**
والامر بخلاف ذلك كقول من قال في القتل بالمثقل قتل عمدا فيقتل به عالما ولا يبالي في القصاص كالقتل بالمحدد فيقول المعترض كذلك مسلم

ولكن

ولكن عدم المنافاة ليس محلا للنزاع ولا مستلزما له لان محل النزاع وجوب القتل وعدم منافاته لاستلزامه او يرد
لاستنتاج المستدل من دليله **ما يتوهم انه ماخذ الخصم** والخصم يمنعه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه كان يقال
في مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيسلمه الحنفي ويقول
من اين يلزم من عدم مانع ارتفاع جميع الموانع ووجود الشرط والمقتضي والحكم انما ثبت بالجميع **والمختار** بعد قول السائل ليس هذا
ماخذي **تصديقه** لانه اعرف بمذهبه او لعلمه بزعم ان لمقلده ماخذ اخر وقيل لا يصدق الا ببيان ماخذ اخر اذ ربما يدعيه
عنادا **او** القول الموجب **اكثره من هذا** القسم **لخفاء الماخذ** بخلاف المذهب فان اشتباهه قليل لشهرته ولعلمه بعدم
تحريره **او** يرد **لترك المستدل** وسكوته عن مقدمة **صغرى غير مشهورة** اما المشهورة فهي غير لازمة المذكورة كقولنا بسط في
الوضوء السنة لان ما ثبت لتقريره فشرطه السنة كالطلوع ولا ذكر الصغرى وهو الوضوء ثبت تقريره وهذا اسمى قياس الضمير فيقول
المعترض مسلم ومن اين يلزم اشتراط السنة في الوضوء ورد المسكوت عن الصغرى ولو ذكرت لم يرد الا منعها فالمجيب يقول القول
الموجب فيه انقطاع احد المتناظرين اذ لو بين ان المثبت بدعاه وملزومه او ان المبطل ماخذ المخصم او لازمه او ان الصغرى
التي انقطع السائل والا فالمعلل وهذا صحيح في الاولين دون الثالث لاختلاف مرادهما فمراد المعلل ان المتروك كالمذكور لظهوره
ومراد السائل ان المذكور وحده لا يفيد فلو بين المعلل مراده استمر البحث بمنع الصغرى ه **والجواب** بانه **المسارع او**
**ملازمه** في القسمين الاولين يعني بين المعلل ان اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزم له او مرجعه الى منع احدهما **او** بين **شهرة**
او نقل انه **الماخذ** في الثاني **او بان المقدر كالمذكور** فلا يرد فقد والدليل هو المجموع لا المذكور وحده في الثالث ه
**خاتمة** للفصل **الاعتراضات المتجانسة** وهي التي يجمعها صنف واحد كالاستفسار او المنع او المعارضة او النقض
**بعدد اتفاقا والمختار** في الاعتراضات **المختلفة انها كذلك** اي كالمتجانسة وجواز التعدد **وقيل منعها مطلقا** وهذا
مذهب اهل سمرقند **للحنفية** والتعدد من الضبط خلافا للمتجانسة لان كل ما كان التشريف اقل فهو ابعد من الخبط ه اذا جوزنا
التعدد في المختلفة فقد **قيل يمنع البرية طبعا** كمنع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الشيء بعد ثبوته وهذا مذهب الكرخي
من الحنفية **لنسلم الاول** يذكر الاخر لانه اذا قيل لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه معلل بكذا فطلب تعليله يقتضي الاعتراف
بثبوته فيكفي حينئذ جوابا لاخر ويلغو ذكر الاول والمختار جوازه ووجهه لنسلم الاول يذكر الاخر ه **قلنا** اما نسلم
وجها وتقدير الان معناه ولو سلم الاول فالمثلي وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر واذا حاربت المورد فانه **حق**
**التوقف لفتح المنع بعد التسليم** فانه اذا قيل لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم ثبوت الحكم ضمنا فلو قيل بعد ذلك ولو سلم
فلا نسلم ثبوت الحكم كان منعا لما قد سلم وبعد وجوده فالمناسب للمطيع تقديم ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة لانها مستنبطة مقدم
بالفرع للمباينة عليها وتقديم النقض على المعارضة في الاصل لان النقض لابطال العلة والمعارضة لابطال اثرها بالاستقلال
وانما جعله الترتيب بالطبع كما وقع الترتيب بالوضع ه **وما فرع من الادلة الاربعة** وما يرد عليها شرع في غيرها
مما يتمسك به بعض وينفيه اخرون ولم يذكر الملازم لانه يتمسك بمعلوم مفهوم من النص او الاجماع او القياس وهو
الاحسن تمسكه بها اذ ثبوت هذه الملازمات بها اشرعات المستفادة من الاحكام الوضعية دون الملازمات بالاجماع ولانهما غيروا
بان التلازم بين الحكمين لو ثبت عليه كان قياس علة فقد عادا الى قياس الدلالة ولا الخلاف في كون مذهب الصحابة حجة في المصالح
المرسلة لتقديمهما بل اقتصر على ذكر ثلاثة امور في ثلاثة فصول فقال ه **فصل الاستصحاب** ومعناه **بقاء المستدل**
**بالدليل حتى يرد ما يغيره** بان يحمل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير وقد يكون استصحابا بالحكم
عقلا **كاستصحاب البراءة الاصلية** حتى يرد ناقل **و** قد يكون شرعيا **كاستصحاب الملك والنكاح والطلاق** حتى يرد مغير كالعلم

بالبيع والطلاق والاسترجاع **وهو معمول به** عند الاكثر من اصحابنا والشافعية خلافا للمعتزلة وجمهور الحنفية والقرشي من
اصحابنا قال **العاملون** لان **تحقق السعي** في حال **الظن معذور** طار عليه يستلزم طي النقائض لذلك السعي المتحقق **ضرورة**
ولولا هذا الظن لما حسن من العاقل مراسلة مفارقه ولا الاستعمال بما يقتضي مبدءه كالحراثة والتجارة والتقاوس وارسال الهدايا
والودعة الى بعيد والظن مسوغ شرعا لما مر **وايضا لو لم يكن طريقا لاستوى الشك في الزوجية ابتداء وبقاء** والتالي باطل اما الملازمة
فلانه لا فارق بينهما الا استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحابها في الثانية فلولا اعتباره لاستوت الحالات فاما بطلان
اللازم فللاجماع على حرمة الاستمتاع فيمن شك في ابتداء حصول الزوجية وعلى حله فيمن شك في بقائها وهكذا الكلام فيمن شك في ابتداء الوضوء
وفيمن علمه وشك في الحدث ولذا حكم عليه باستدامة الوضوء حتى يسمع صوتا او يجد ريحا **وقال الاخرون الاخبار ادلة الشرع في النص**
من الكتاب والسنة **والاجماع والقياس** بنصي الاشارة حكم شرعي بعضرها الاستصحاب ليس منها فلا يحتج به في الشرعيات **واحتج**
بان ذلك مسلم **في ابتداء الحكم الشرعي** فلا يثبت الحكم ابتداء الا بها واما في الحكم بقاءه فممنوع بل يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا سلم
انحصارها فيما ذكرتم فان النزاع في كون الاستصحاب حجة **قلنا** وقد اثبتنا الوظن به فالواقع **لزوم تقديم بينة النفي على**
بينة الاثبات لبيان ما استصحاب البراءة الاصلية **قلنا** مسلم **لو حصل الظن بها** وبايد احدهما به لكن الظن مسبق في بينة
النفي لانه لا يعتد عليها في ظن الموجود معه وما لعدم العلم به بخلاف بينة الاثبات ولان للعلم بالاثبات طرقا وطعيه بخلاف النفي
ولانا كما لها الحق اكثر من دعوى الباطل ويعارض الغلبة اصالة فلا يحصل به ظن عند وجود المعارض **وقالوا ثالثا في جواز**
**القياس للفقهاء** لما اصل من استصحاب حكم الاصل مطلقا العمل بالاستصحاب بيان ذلك ان جواز القياس يستلزم اسقاط ظنا الاصل
لكونه رفع حكم الاصل بدليل انه يثبت به احكام لولاه لكانت باقية على النفي فلا يحصل الظن بها الحكم الاصلي الا عند اسقاط القياس
برفعه ولا سبيل الى الحكم بذلك الا بعد العدم بناء على الاصول التي يمكن القياس عليها فما ابين للعقل الاحاطة بنفيها **قلنا** هذا
الغرض انما يتم **قبل البحث** والتفتيش عن الاصول **وهو خلاف الفرض** فان الفرض فيما بحث فيه العالم فلم يجد اصلا يرفع حكم الاصل
ولا حاجة الى القطع بانتفاء القياس الواقع بل الظن كاف وهو حاصل عند عدم الوجدان مع البحث ومجرد الاحتمال لا ينافيه بل
يلازمه **واما استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف** كاستدلال الشافعية على ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك
الشخص كان على الوضوء قبل خروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه **فالحق نفيه** فلا يكون حجة عند الامامية لانه والغزالي لان
الدليل اما هو الاجماع وهو مفقود بعدم الخارج فاذا وجد فلا اجماع **فصل في تعبد عليه السلام**
**قبل البعثة بشرع على الاقوال اولها النبوة** وهو اختيار السنوسي وابن الحاجب وغيرهما **وثانيها النبوة** اختيار ابي
الحسين البصري وبعض المتكلمين **وثالثها الوقف** وهو قول الجويني والغزالي والآمدي واختلف ايضا على القول الاول هل
كان متعبدا بدين معين ام لا **قيل معين** ثم اختلف اهل التعيين فقيل هو شرع نوح وقيل شرع ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى **وقيل**
**هو ما يستدل** من الشرائع السالفة بطريق مفيد للعلم **وهو المختار** احتج **الاول بانه تطاوف الاحاديث بتعبده وحده في طوفه**
**وركوبه** اما بحثه فقد جاء في الصحيح انه كان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد والتحنث التعبد حتى جاءه الحق وهو
في غار حراء فاطلعه وطوفه فقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم كان يحج ويقف مع الناس بعرفات ولا يقف مع الحمس والحج كان
العرب تطوف فيه وفي السنة كان اول ما بدء الله اذا انصرف من جواره يعني في غار حراء الكعبة قبل ان يدخل بيته فيطوف بها سبعا
او ما شاء الله من ذلك **واما ركوبه** فمن حديث جبير بن مطعم قال لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان ينزل عليه الوحي وانه
لواقف على راحلته بعرفات مع الناس من قومه حتى يدفع معهم منها قال جبير بن مطعم حسبت راحلته ناقة وانما يقف مع الناس هذا الحمس
فاما الذي لا يقف مع الحمس حيث يقفون **وخلو الركوب انما طريقة الشرع** **قالوا بعده صلى الله عليه وسلم بشرع يستلزم**

قوله حدا الوجه
انما طريقة الشرع تبع
الدعوة الذي يبني على التعقل
وتقدم في الشكاكس المعلوم
قال الرسول صلى الله عليه وسلم فعلا
ذكر الاستعمال بالحج والزفاف فيه بن
اليسر ما يعود نفعه اليه وقد كانت
لقد تجارت بزكية فيها اكيوات
انتهى قال الرضي بنا العمل تسحق
تجبر الدار المشتغلة اذا قوبلت
تجبر ما وبين بيت ك

تقدم
التعبد بالمعجزات
في الشريعة مذكر

فالمقصد لا هل ذلك الشرع للاخذ عنهم ومن منع كتبا لسر علم اسماها فليس في الملزوم **واحتج** بان **استلزام**
**التعبد المخالطة ممنوع في المتواتر** لحصول المتواتر من دونها **وهي عدم مقدمة في غيره** كالاحاد لانا لا ندعي تعبده الا عما علم
بعثته والاحاد لا يفيد علما **والخلاف** في تعبده صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتعبد امته بشرع من قبله من الانبياء عليهم السلام **بعد**
**البعثة** واقع **كذلك** اي كما وقع الخلاف في تعبده بشرع من قبله قبلها فذهب الاكثر من اصحابنا والحنفية والشافعية انه كان متعبدا
بما صح له وعلمه من شرائع من قبله بطريق الوحي او المتواتر لا من جهة كتبهم ونقل اربابها لانهم حرفوا واظهروا الحكاية فلا يعتمد عليهم
ولا يقال من اسلم منهم كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار لانه عرف كتبهم والتحريف فيها من زمن داود وعيسى عليهما السلام لقوله تعالى لعن
الذين كفروا من بني اسرائيل الآية ودهست المعتزلة والاشاعرة والآمدي وبعض المتأخرين الى المنع من ذلك **لنا** **لما تقدم** من الاحتجاج
على كونه عليه الصلوة والسلام متعبدا قبل البعثة والاصل بقاء ما كان على ما كان لما مر في الاستصحاب **وللاستدلال بقوله تعالى**
**فبهداهم اقتده** على وجوب القصاص في ديننا وهذا الاستدلال متفق عليه والآية واردة في بني اسرائيل فلولا انه متعبد بشرع من قبله
لما صح الاستدلال بوجوب القصاص في بني اسرائيل على وجوبه في شرعنا **وجوبها** كما حاكى صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
قال اذا رقد احدكم عن الصلوة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكري وهي مقولة لموسى عليه السلام
وساق كلامه عليه الصلوة والسلام يدل على الاستدلال بها ومن ذلك احتجاجهم على جواز القسمة بالقرعة بقوله تعالى لما اشرفت
الآية وقوله تعالى وبينهم ان الماء قسمة بينهم وهو اخبار عن صالح عليه السلام **واحتج المانع اولا** بتعبد النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
لمعاذ في حديثه السابق مع انه لم يذكر شرع من قبلنا ولو كان متعبدا به لم يصوبه مع الترك **واحتج** بان **تعبده معاذ**
**في تركه** لشرع من قبلنا اما **لتنول الكتاب له او لعلمه** اي قبله ما هو مدرك للاحكام منه جمعا بين الادلة **وثانيا** بانه يلزم من
التعبد به وجوب تعلم احكامه والبحث عنها والاجماع منفي **واحتج** بان **الاقتصار على المتواتر** لكونه الاحاد لا يفيد لعدم
العلم بعدالة الاوساط **ينفي وجوب تعلمها** لان المتواتر لا يحتاج الى تعلم وبحث **وبالثاني** بالاجماع على ان شريعته ناسخة لكل
الشرائع وهو ينافي تعبده بها **واحتج** بان **نسخ شريعته** انما هو **لما خالفها** من الاحكام للقطع بانها لم تنسخ جميع الاحكام
الا ترى الى قوله تعالى فبهداهم اقتده والهدى اسم الايمان والشرائع جمعا لقوله تعالى ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا بعد وصف المعين
بالكل وقوله تعالى اتبع ملة ابرهيم حنيفا وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والملة والدين اسم الكل لا يقال هذه العمومات
تخصص عنها النبوة نسخ البعض قطعا فتخصص بالعقائد جمعا بين الادلة لانا نقول النسخ مبين لمدة ما انتهت مدته فالمنسوخ
خارج عن الاصل بالدليل فيكون فيه تبديل حكم ما فيشتبه الظاهر وهو المولف وسائر الاحكام **فصل الاستحسان**
يخالف في تحقيق معناه وكونه دليلا معمولا به فقال به بعض اصحابنا والحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من
استحسن فقد شرع اي اثبت حكما مرتبطا نفسه لا من قبل الشارع وقد **قيل** في معناه **هو العدول عن حكم المسئلة عن حكم نظائرها**
**الى خلاف النظر لوجه اقوى** ذكر هذا المعنى ابو طالب في المجرد ورواه عن شيخه ابي عبد الله البصري وهو قول المنصور والكرخي
**وقيل** هو العدول **من قياس الى قياس اقوى** منه رواه في الفصول عن مالك وبعض الحنفية وهو اخص مطلقا مما قبله **وقيل**
**وقيل هو تخصيص قياس باقوى** منه قياس او غيره فهو اخص مطلقا من الاول ومن وجه من الثاني **قيل هو ترك حكم طريق**
**الى حكم طريق اقوى** وهذا الوجه قريب من الاول **ولا نزاع في الجمع** من الوجوه التي مرت فلا يصلح شيء منها محلا للنزاع **وقيل هو**
**العدول عن حكم الدليل لمصلحة** للناس كدخول الحمام من غير تعيين الاجرة ومدة المكث وقدر الماء وذلك على خلاف الدليل الدال
على حكمه تعيين المنفعة والاجرة في الاجارات وعلى تعيين المبيع والثمن في المبايعات **ورد** هذا الوجه **بانه ان جرى في زمنه**
**صلى الله عليه وسلم او زمن الصحابة** رضي الله عنهم **من غير انكار منهم فمقبول** لثبوته بالسنة في الاول وبالاجماع في الثاني **والا** بان
كذلك **فمردود** قطعا لان الشرائع انما شرعت لمصالح الناس واغراضهم **وقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه**
**ورد بانه ان تحقق** ثبوت الدليل المنقدح في نفسه **فحق** واجب اتباعه والعمل به ولا اعتبار بالتعبير الا وهي الغير **والا**
**فتحقق** ثبوته بل كان معنى انقداحه في نفسه الشك فيه **فباطل** مردود بالاتفاق اذ لا يثبت الاحكام بمجرد الاحتمال والشك

وقيل في معناه غير ذلك مثل قول ابي الحسين هو تركيب احتهادي عبر بنا مثل الوجه حتى قوي فهو في حكم الطارئ على الاول
واحترز بقوله عن بنا مثل مرتبك الجموم الى الخصوص وبقوله الطارئ في حكم عن القياس المتروك به الاستحسان وقيد الطارئ
بالحكم لان الماخر ظهور الوجه الاستحساني لا يوثر كما نظهر بالضرورة او النص والذي استقر عليه راي المتاخرين من الحنفية
ان الاستحسان دليل نفع في مقابلة القياس الظاهر سواء كان اثرا كالسلم والاجارة والصوم مع المنافي في حق الناسي او اجماعا
كالاستصباع ودخول الحمام وتخصيص اثر السلم واجماع الاستصباع عموم حديث لا تبع ما ليس عندك لا ينافي مثل الاستحسان
بهما نظرا الى معناه ومناط حكمه العام او ضرورة كطهارة الحياض والابار او قياسا خفيا وامثلته كثيرة وهذه الاقوال تنفي تحقق
استحسان مختلف فيه لرجوعها الى الترجيح بدلالة الشرعية وهو امر متفق عليه ولا حاجة بنا الى فرض استحسان يصلح محلا للنزاع
ثم الاحتجاج على ابطاله ❊ **المفصل السادس من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والاستفتاء**
**الاجتهاد** قيل هو في اللغة تحمل المجهد بالفتح اي المشقة وقيل استفراغ المجهد بالضم اي الطاقة وهو في الشريعة **استفراغ الفقيه**
**الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي** فرعي ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة فهو كالجنس فخرج استفراغ الوسع من غير الفقيه ومنذ الى
تحصيل حكم شرعي فرعي او في تحصيله على ما لا ظنا اذ لا اجتهاد في القطعيات والفقيه ذو الفقه وقد علمه **وبه تعلم** ركناه يعني علم
عاد كونه من الحدود ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه حكم شرعي فرعي ظني عليه دليل والقيد الاول فصله عن العقلي والحسي
والثاني عن الكلامي والاصولي والثالث عن ضروريات الدين وسائر القطعيات والرابع بقيد ان يثبت لا ادري لا ينافي الاجتهاد ❊
**مسئلة** شرطه في المجتهد المطلق وهو الذي يفتي في جميع التكاليف لا في مسئلة دون اخرى **العلم بما يتم له به نسبة الاحكام الى**
**الله من اصول الدين ومدارك الاحكام** من الكتاب والسنة والاجماع والقياس **وما يتعلق بها** من العلوم كعلم اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان **و** المجتهد في **مسئلة** او مسائل مخصوصة يكفيه معرفة **ما يتعلق بها** ولا يضره جهل ما عداه وبالجملة
يشترط في المجتهد المطلق ان يعرف آيات القرآن المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان سليقة او نقلا وشريعة اي مناطات الاحكام واقسامها من هذا خاص او عام او مجمل او مبين
او ناسخ او منسوخ او غيرها وشرائطه ان يكمل من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع اليها وان يعرف السنة المتعلقة بمعرفة
الاحكام لغة وشريعة كما ذكرنا وسندا او هو طريق وصولها الينا من رواة وغيره ويعرف معرفة حال الرواة والجرح والتعديل
والصحيح والسقيم وغيرها وطريقة معرفتنا الاكتفا بتعديل الامامة الموثوق بهم لتعذر معرفة احوال الرواة على حقيقتها في
وقتنا وان يعرف القياس بشرائطه واركانه واقسامه المقبول والمردود ويعرف منها ما يلزم معرفة المسائل المجمع عليها
لئلا يخرق به واجملة لا بد من معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب والسنة ويكفي منها معرفة كتاب مصحح جامع
كالسنن لابي داود وعلم اصول الفقه واما علم الكلام فقيل انه غير شرط والاولى ان يعلم منه قدر ما به يتم نسبة الاحكام الى
الله تعالى من كونه موجودا قديما حيا قادرا عليما وبنوة كلمته ونبوة النبي عليه الصلوة والسلام ومعرفة معجزته وشرعه
وان لم يتعمق في ادلتها التفصيلية واما الفقه فهو ثمرة الاجتهاد فلا يكون شرطا وان كانت ثمرته في زماننا طريقا الى تحصيله
وهذا كله على القول بعدم تجزي الاجتهاد واما على ما هو الصحيح من القول بجواز الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض فيشترط معرفة
ما يتعلق بالبعض المجتهد فيه ولا يضر الجهل بما لا يتعلق به **واحتمال يتعلق المجهول بها** اي بالمسئلة المجتهد فيها **لا يدفع الظن**
الحاصل للفقيه لان المفروض حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة في ظنه نفيا واثباتا اما ما اخذه عن مجتهد واما بعد تعرفه الادلة
الامارات وضم كل الى جنسه **فيجوز** الاجتهاد حينئذ هذا واما مجتهد المذهب فشرطه الاطلاع على اصول مقلده لان
استنباطه على حسبها ويسمى استنباطه حكم جديد اجتهادا في الحكم ولا دليل جديد للحكم المروي عن امامه تخريجا وقد اطلق كثير
من المتاخرين اسم التخريج على الكل ❊ **مسئلة** لا خلاف ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يجوز له الاجتهاد في الآراء الدنيوية
والحروب دون احكام الدين الا ما روي عن الحنفي واسنده والاصح عنهما خلافه واختلف **في تعبده عليه السلام بالاجتهاد فيما**
**لا نص فيه من الاحكام الشرعية** على قولين احدهما **الجواز** وهو قول ابي طالب وابي عبد الله البصري والسمع الحسن والمنصور بالله

وعزاهم **وبانهم المنع** عقلا حكاه في الفصول عن بعض اشياخه والسمعي وابي عبد الله البصري وفي هذه الحكاية
نظر فان ابا طالب صرح في المجزي ان مذهب السمعي وابي عبد الله البصري جوازه عقلا **وعلى الجواز الوقوع وعدمه والوقف**
يعني انه اختلف القائلون بالجواز وهم اكثر الناس في وقوع تعبده صلى الله عليه وآله وسلم بالاحكام الدينية فقال الشافعي ولو توسعه بشهوة
وارتضاه ابن الحاجب وقال ابو طالب وابو عبد الله البصري والسمعاني واكثر المعتزلة بانه لم يقع وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين
الى التوقف وارتضاه الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وعزاه الى اكثر علماء الاصول ❊ **احتج اهل الجواز** بانه **لا يمتنع تعلق المصلحة به**
**عقلا** فيكون حكمه حكما في تعلق مصلحته بالتوصل الى كثير من الاحكام من طريق القياس والاجتهاد فيستفيد بذلك كما يعبد بالنقل
لو جاز له الاجتهاد للزم ان **يجوز عليه الخطأ** كما يجوز على سائر المجتهدين **قلنا** جواز الخطأ ممنوع في حقه **للعصمة** عنه **واستلزام**
**جوازه عدم العصمة** بقوله ولا يجوز عليه الخطأ فيما يجتهد فيه وان جاز علينا كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه عن الله والا
وقع الريب في جميع احكامه لاحتمال كونها عن اجتهاد مغلوط فيه وذلك مما يقتضي النفور عن القبول منه **سلمنا** يجوز الخطأ عليه
كما ذهب اليه بعض القائلين بالوقوع **قلنا يقر عليه اتفاقا** فلا يلزم عدم الفقه بقوله ❊ **احتج اهل المنع** بانه صلى الله عليه وآله وسلم **قادر على**
**اليقين** في الحكم باسطار الوحي **فيحرم عليه الظن** الذي لا يحصل من الاجتهاد سواه ❊ **ورد بالمنع** فان انزال الوحي عن مقدوره
له واسطاره لا يستلزمه ولذا كان يحكم بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن ❊ **احتج اهل الوقوع** بقوله تعالى **عفى الله عنك**
لم اذنت لهم فعوتب صلى الله عليه وآله وسلم على اذنه وسلم على حكمه الذي هو اذنه للمنافقين في التخلف والتعويل
فيما علم بالوحي ❊ **و** احتجوا ايضا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم **لو استقبلت** من امري ما استدبرت لم اسق الهدي اخرجه مسلم وغيره
عن جابر من حديثه الطويل معناه لو علمت اولا ما علمت آخرا ومثله لا يستقيم الا فيما عمل بالرأي وقد عمل بالسوق بالرأي وهو حكم
شرعي **ورد الاول** من الدليلين بانه وارد **في الحكم الشرعي** من الآداب والحروب والامور الدنيوية والنزاع فيه **ورد الثاني**
بمنع كون معنى الحديث ما ذكرتم بل معناه لو استقبلت من امري ما استدبرت **في اختيار بعض ما ثبت بالوحي** من انواع الحج الثلاثة
**لاندراجه** فلم يكن السوق عن اجتهاد بل كان مجرد امتثال القرآن فيسوق وبين غيره فلا يسوق واما قوله لذلك نظمنا النفوس ايجابه
لانه كان يشق عليهم مخالفة فعله **ومنعه عدم الوقوع** بقوله تعالى **وما ينطق عن الهوى** ان هو الا وحي يوحى معناه ان كل ما
ينطق به عن وحي وهو ينفي الاجتهاد ❊ **ورد بتخصيصه بالبلغ** من القرآن لانها الرد قولهم فيه انه مفسر **وان سلم عمومه**
**تعبده بالاجتهاد ثابت بالوحي** فيكون الحكم الثابت بالاجتهاد الثابت بالوحي ثابتا بالوحي ❊ **واعلم** ان القائلين بوقوع
الاجتهاد منه صلى الله عليه وآله وسلم فريقان فريق لم يجوز عليه الخطأ وفريق جوزه ولكنه لا يقر عليه **بل يتعبد** **احتج**
الفريق الاول بانه لو جاز الخطأ فيما افتى به لكنا مامورين باتباع الخطأ وهو باطل ❊ **ورد** بمنع البطلان كما امر العوام باتباع
المجتهد ولو كان مخطئا والحال ان للحكم الخطأ جهتين عدم مطابقته للواقع وكونه مجتهدا فيه والامر به للمناسبة فكما وجب العمل
به على نفسه ولو كان خطأ يجب على مستفتيه ايضا لذلك على ان اتباعه انما وجب فيما قرر عليه ولا خطأ فيه ❊ **قالوا** انا نجوز الخطأ
لورث الشك فيصح في مقصود البعثة **ورد** بانه لا يورث بعد ثبوت الرسالة بتصديق المعجزة لوجوب اتباعه ولو خطأ
والاستدلال على انه لا يقر عليه بالاجماع **قالوا ثانيا** لما عصم الاجماع عن الخطأ لكون اهله امة الرسول عليه الصلوة والسلام
عصمته او لهذا الشرف ❊ **واجيب** بان **العصمة** في الاجماع بعد القرآن وسائر ادلته حقه صلى الله عليه وآله وسلم ❊
**احتج الفريق الآخر اما عقلا فبان المانع منه من حيث شرفه** وليس علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه مانعا لان
السهو والخطأ للغفلة من لوازم الطبيعة البشرية فاذا جاز سهوه حالة المناجاة كما ثبت انه سها فيجوز الخطأ وغيرها
بالاولى واما نقلا فقوله تعالى لم اذنت لهم دل على ان اذنهم كان خطأ وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى لانه حتى يثخن في الارض
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم الآية لانه اشار الى القتل وغيره الى الفداء فهو خطأ وقوله عليه الصلوة والسلام انما انا بشر وانكم تختصمون
الي ولعل بعضكم يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بحق مسلم فانما هي قطعة من النار فليأخذها
او ليتركها فدل انه قد يخفى عليه الحق الباطن ❊ **واجيب** بان ذلك في الآراء والحروب وفصل الخصومات والكلام في الاحكام

ولا يقال ان فصل الخصومات تسليم الاحكام الشرعية وهي الحل للشخص والحرمة لاخر مقتضى جواز خطائه فيها
لانه يقال انما يتم ذلك عند من يقول ان الحكم يتعدد ظاهرا وباطنا كما هو راي الحنفية واما على ما هو الحق فلا ولو تعدد باطنا
وحل لم يكن قطعه من النار ولو كان هذا من الاحتهاد في الاحكام لم يقر عليه للاجماع على انه لا يقر على خطا في اجتهاده ك
**مسئلة** اختلف في جواز الاجتهاد من الصحابة صلى الله عليهم عشرة عليه السلام على اقوال ك منها الجواز عقلا وهو مذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين و منها المنع مطلقا في الحاضر والغائب ومع الاذن وعدمه وهذا مذهب الاقل ك ومنها
المنع في الحاضر دون الغائب وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم وغيرهما رواه عنهم ابو طالب عليه السلام ك و منها
المنع بلا اذن والجواز مع الاذن ذكره في المنتهى و اختلف على الجواز في الوقوع على اقوال منها الوقوع خاصة
وعاما عند الاكثرين و منها عدمه مطلقا عند ابي علي وابي هاشم في رواية الاكثر و منها عدم الوقوع
في الحاضر مطلقا بغير اذن وبغير اذن و منها عدم الوقوع بلا اذن منه صلى الله عليه وسلم والوقوع معه وهو المختار عند
ابي طالب عليه السلام والمحصول وغيرهما و منها الوقف في الوقوع وعدمه مطلقا بغير في الحاضر والغائب وهو مذهب
ابي علي وابنه في رواية ابي طالب وابي الحسين والامدي و منها الوقف في الحاضر عند مسلم والقطع بالوقوع من
الغائب لحديث معاذ المسلق بالقبول وهو مذهب القاضي عبد الجبار الجواز لما تقدم من انه لا مانع من تعلق المصلحة به عقلا
والمنع للتمكن من العلم بالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وسلم عن قصد ورفعهم لانقال يجب عليه الاخبار اذا سالوه
ففرضهم السؤال وهو مقدور قطعا لانه يقال اذا كانت المصلحة في ان يعمل المكلفون في بعض الاحكام باجتهادهم
وسلكوا فيها طريق الظن لم يجب ان يبين لهم الرسول تلك الاحكام من طريق النص بل لم يجز فلا يمكن من العلم فيل يجوز ذلك يلزم
منه الاستغناء عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في تلك الاحكام التي يتوصل اليها بالاجتهاد ولما لزوم الاستغناء عنه
ممنوع كيف والاجتهاد فيها لا يتم الا بالجاه فيها بالمنصوص والا لزم ان يكون الصحابة بعده قد استغنت عنه في احكام الحوادث
التي اجتهدت فيها وهو ظاهر الفساد ك احتج الاخران والمانع مع عدمه كل طرف بدليل فطرف الجواز لدليل المانع مطلقا وهو
ما تقدم وطرف الجواز لدليل الوقوع مع الغيبة كحكم معاذ المسلق بالقبول و مع الاذن كحكم سعد بن معاذ في بني قريظة
في حكم بقتل الرجال وقسمة الاموال وسبي الذراري والنساء فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم الله وفي رواية بحكم الملك
ومحمد الوقوع مطلقا بتقريره صلى الله عليه وسلم لقول ابي قتادة اخرج مسلم عن ابي قتادة الانصاري قال خرجنا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم عام حنين وذكر القصة الى ان قال ثم ان الناس رجعوا وجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من قتل قتيلا له عليه
بينة فله سلبه فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال مثل ذلك قال فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال ذلك الثالثة فقمت
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لك يا ابا قتادة فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله سلب ذلك
القتيل عندي فارضه من حقه فقال ابو بكر لا ها الله اذن لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق فاعطه اياه فاعطاني فبعت الدرع فابتعت مخرفا في بني سلمة فانه لاول مال تاثلته
في الاسلام قلت ابو بكر اما عمل النص وهو قوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه لا باجتهاد
وهو ظاهر ك احتج الثاني وهو القائل بعدم الوقوع بانه لو وقع لنقل وعلم يعني انه لو ورد التعبد بالاجتهاد ووقع
استعماله لوجب ان ينقل نقلا متواترا تتوفر الدواعي على العلم كما ان الصحابة لما تعبدوا بعده صلى الله عليه وسلم ووقع منهم العمل
به نقل ذلك نقلا يوجب العلم قلت لزوم العلم بنقله ممنوع ولا نسلم مساواة اجتهاد المعاصر لغيره في الشيوع لعلة الاجتهاد
مع نزول الوحي وكثرته وعموم الحاجة اليه مع انقطاعه ولو سلم فعدم علم الان خبر معاذ مسلق عند العلماء بالقبول احتج الثالث
وهو القائل بوقوعه من الغائب دون الحاضر اما عدمه من الحاضر فدليله كالثاني وهو انه لو وقع منه لنقل الينا نقلا
يوجب العلم ك وجوابه ما سبق و اما وقوعه من الغائب فهو خبر معاذ الذي تقدم وهو مسلق عند العلماء بالقبول يوجب

العلم احتج الرابع وهو القائل بوقوعه مع الاذن خاصة حضورا او غيبة ما رواه اهل السير حكيم بن حزام
معاذ في بني قريظة في حق الحاضر وخبر معاذ في حق الغائب وجوابه كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر عمرو
بن العاص ان يجتهد في بعض الحوادث بحضرته وقال له ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
واحدة وروي ايضا انه امر عمرا بذلك ذكره ابو طالب في المجزي وكما روي انه قال لابي موسى حين وجهه الى اليمن اجتهد رايك
**مسئلة** اجمع المسلمون على ان المصيب في العقليات واحد وان الباقي في الملة الاسلام كلها او بعضها وهو مخالف الضروري
دينا كوجوب الصلوة وتحريم الزنى والخمر كافر لكن في انه اثم خلاف الخاطئ في المجتهد دون المعاند مع انها تجري عليه في الدنيا
احكام الكفار ايضا فاوفى انه يخطئ خلاف العنبري وقد اول بنفي الاثم بالاجتهاد في مسائل الكلام كالقول بالرؤية لابي
صريح الكفر والاصح ان خلافهما في مطلق الكافر سواء كان من اهل القبلة او لم يكن اذ القول بان اليهودي غير مخطئ في تعبده
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لعسر ما يجد من القول بان المجتهد من اهل القبلة غير مخطئ في ان الله تعالى جسم وفي جهة والعنبري
ان اراد بتصويب كل مجتهد في العقليات وقوع معصية لزم الناقض لقدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فمحتمل والا لكان
مخالفا لما علم من الدين بالضرورة بل غيره من القطعيات المعلومة بطريق النظر كنفي الاجماع والقياس وغير الواحد والفقهيات المعلومة
بالاجماع فانه مخطئ ان قصر لا كافر والاجماع من المسلمين قبل ظهور المخالف على كونهم اي الكفار معاندهم ومجتهدهم من اهل
النار بطريق بانهم المجتهد منهم كما قوله الخاطئ و بطل تصويبه كما يقوله العنبري وكون المكلف عليه الاجتهاد
بالانطباق ممنوع اشارة الى شبهة الخاطئ والعنبري وجوابها تقرير الشبهة ان حصول ما يترتب على الاجتهاد من الاعتقاد
ضروري فيمتنع اعتقاد نقيضه والا اجتمع النقيضان ك والجواب منع امتناع اعتقاد النقيض
دائما وانما يمتنع حين هو معتقد لنقيضه ورفعه ممكن صحيح النظر هنا حكم المجتهد في اعتقاداته الاصول وقطعيات
الفروع و اما ظني الشرع وهو الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية فقد قيل فيه بالتخطئة والتصويب فقال
الاشعري والباقلاني وابن سريج وابو يوسف ومحمد ان كل مجتهد مصيب وقال الجمهور بوحدة الحق وتخطئة البعض
وعليه المتاخرون من الحنفية والشافعية والمالكية وقال السمعاني انه ظاهر مذهب الشافعي ومن حكى عنه غيره فقد
اخطأ وانه قال وانا المنصور عليكم وهو الذي يختار والقائلون بالتصويب منهم من قال به مع الاشتباه وهو ما لو حكم
الله لم يحكم الا به فمخطئه مصيب مخالف للاشبه ورعا عبر واعن ذلك بانه مخطئ في الانتهاء لا في الابتداء وهو قول ابن
سريج وابي يوسف ومحمد و قال الاشعري والباقلاني ان كل مجتهد مصيب مع عدمه اي عدم الاشبه فما لو حكم الله
تابع لظن المجتهد فحكم الله ما ظنه هو حكم الله في حقه وعلى القول الاول وهو القول بوحدة الحق وتخطئة البعض قيل الاثم
لمخالف الحق وهو قول الاصم وبشر المريسي والكتاب والسنة والاجماع تدفعه وذلك كقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما
اخطأتم به وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما علم بالتواتر من
اختلاف الصحابة في المسائل الاجتهادية سابقا ولاحقا من غير نكير ولا اثم من بعضهم لبعض ولا منهم مع القطع بانه
لو كان اثم لذكروه وخافوا الاجتهاد وتحذروه وخوفوا منه و الصحيح الذي عليه الاكثر ان عليه دليلا ظنيا فمن ظفر به فهو
مصيب وقيل بل عليه دليل قطعي وهو مذهب الاصم والمريسي وقيل لا دليل عليه انما هو كذب فمن تيسر اي سبق للبعض
اصابته ك احتج الاول وهو القائل بوحدة الحق وتخطئة البعض بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ان الاجتهاد
طلب الحكم فيتوقف عليه فيكون ما قبل الاجتهاد ثبات ذلك ان المجتهد طالب والطالب لا بد له من
مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب واذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم
مخطئا قيل المطلوب الظن ومثاله من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك الركوب وان غلب على
ظنك العطب حرم وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك قلت ماله متعلق يتوقف عليه والمثال ليس مما نحن فيه لان متعلق
الظن هو الحكم الشرعي بمعنى ان المجتهد يظن ان حكم الله في هذه الواقعة هذا دون هذا وهذا معلوم ضرورة وانكاره مكابرة

فان المجتهد لا يطلب الظن كيف كان وانما يطلب ظنا صادرا عن امارة ووجود الامارة متوقف على وجود مدلولها فلو كان
وجود المدلول متوقفا على حصول الظن لزم الدور **قيل** متعلق الظن **هو الانسب بالاعتبار** المعهود من الشارع والا لتعلق
بالاصول ه **قلنا** هذا سعي مخالف للقياس من الاحتياطات الصادرة عن الامارات الظنية ولا خلاف في جوازها **قيل** متعلق
الظن **هو الدليل** لا المدلول **قلنا** الدليل **متوقف على المدلول** الذي هو حكم الله تعالى وهو متقدم على الاجتهاد فلا يكون متوقفا
عليه **وايضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان اذ شرط القطع بنفي الظن** هذا دليل آخر من الادلة العقلية لهم وتوجيهه
انه لو كان الكل حقا لزم اجتماع القطع وعدمه في الحكم المستنبط بيانه ان المجتهد اذا ظن حكما اوجب ظنه القطع به
وحقه وقطعه به مشروط بسقاطنه به للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه **قيل** لا نسلم ان قطعه به مشروط
بسقاطنه لم لا يجوز ان يستمر الظن ريثما يحصل القطع وحينئذ **يزول الظن الى العلم بالحكم** المستنبط لمضادة العلم والظن ليس
هذا ازالة بالظن بغيره بل بالقطع به ه **قلنا** اولا لا نسلم زوال الظن في المجتهدات الى العلم بها امر محقق بالوجدان فبدون
**انكار استمرار الظن بها** ـ **بعد** اي قول باطل يجب من بطلانه **وثانيا بان زواله** اي الظن **الى العلم** ان سلم **منع الرجوع** عن
ذلك الحكم الى حكم آخر مظنون لامتناع ظن احد النقيضين مع العلم بالآخر **وكذا ايجابه** اي ايجاب الظن للعلم **مع تذكره** اي الظن
لمنع الرجوع ايضا يعني انه اذا كان الظن بالحكم موجبا للعلم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع الرجوع لامتناع ظن
نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم الموجب للعلم به لامتناع ظن نقيض الحكم المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم لوجوب دوام
العلم بوجوب دوام ملاحظة موجبه والا لم يكن العلم علما ولا الموجب موجبا **والقطع بالجواز** لظن النقيض في الرجوع **معه**
اي مع تذكر ظن الحكم حاصل فلم يكن مستلزما للعلم **قيل** لزوم اجتماع النقيضين وارد على المذهبين فالالزام به **مشترك** بينهما فاما
ان يبطلا او يسدا الدليل **لوجوب اتباع الظن قطعا** فان الاجماع منعقد على وجوب اتباعه سواء قلنا بالتعادل الحق او بعدمه فقد
استلزم الظن القطع على المذهبين ه **قلنا** نعم **لو اخذ المتعلقات** واما اذا اخذ متعلقا الظن والقطع فلا وهما عند العاملين
لوجود ما الحق مختلفان لان متعلق الظن الحكم المطلوب ومتعلق القطع عدم مخالفته او وجوب العمل به لكونه مظنونا فلا يلزم منا
امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب القطع لان موجبه وجوب القطع بعدم المظنون فلا ينافيه عدم القطع بالمظنون ولو سلم ان ظن
المظنون لما كان هو الموجب للقطع بالمقطوع كان زواله عند ظن النقيض موثرا في زوال القطع لكنه ليس موجبا له دائما
بل ما دام مظنونا فعند زوال الظن ينتفي شرط الموجب والشيء كما ينتفي بانتفاء موجبه قد ينتفي بانتفاء شرطه فلا يمتنع ظن النقيض ه فان
قيل لا اعتداد بالمتعلق على القول بالتصويب ايضا لان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم بثبوت مدلوله ما دام دليلا
فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة فقد اجيب بان كونه دليلا حكم ايضا فاذا ظنه فقد علمه والا
جاز ان يكون الدليل غيره فيكون مخطئا في انه هو فلا يكون كل مجتهد مصيبا وحينئذ يجتمع في كونه دليلا الظن والعلم فيتم الالزام
وفيه ان الشرع جعل مناط وجوب العمل ظن الدليل لا نفس الدليل ولا القطع به فيجوز ان يوجب ظن الدليل وجوب العمل وان
يوجب الجزم بكونه دليلا ثم يتغير كونه غيره دليلا لا يوجب العمل ما لم يتعلق الظن بكونه دليلا ثم المراد بكون كل مجتهد مصيبا
اصابته في الاحكام الكلية لا في كل حكم والا لجاز في الجواب ان الظن المتعلق بكونه دليلا لو استفاد من
الدليل قطعا ووجود ظن آخر متعلق بكون الدليل دليلا لا يرفع المحذور الحاصل من الظن الاول نعم اذا اخذت القضية القائلة
بان مظنون المجتهد مقطوع به مشروطة او عرفية لم يلزم المصوبة امتناع ظن النقيض كما يخطئه لكنه يبقى السائل لكونهم مقطوعين
بان الحكم المجتهد فيه ثابت في نفس الامر وتقا الظن بالمجتهدات عما لا يمكن انكاره **وايضا لو لم يكن لله تعالى في كل واقعة حكم**
لكان **يلزم ان يكون المجتهد** اذا اجتهد في واقعة متجددة **مبتدئا شرعا** وايضا لو كان الكل حقا فاذا انعقد الاجتهاد فان بقي
الاول جاز لزوم اجتماع المتنافيين وان لم يبق صار الاجتهاد الثاني **ناسخا** للاول وكذا المقلد اذا صار مجتهدا والاجماع على ان
الله تعالى الشارع وسنها انما هو بالوحي لا بالاجتهاد من احاد الامة ه **واما الادلة النقلية والسنة**
والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمن وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمن خلافه ولا

قولنا متعلق الظن الدليل وهو يختلف باختلاف آراء المجتهدين فلزم اختلاف مدلوله فليس مدلول واحد يحكم في الاجتهاد بلزوم ما ذكرتم

لداود

لداود الرجوع عنه فلو كان كل منهما حقا لم يكن لتخصيص سليمن وجه ولم يحل له الاعتراض على من لم يخطئ وكيف اذا كان
ابائنا والقول بجواز الاعتراض لتركه الاولى فانه في الانبياء عليهم السلام محال لخطائهم وغيرهم مع بعده وان قوله ففهمناها
يفيد ظاهرا تفهيم مطلق الحكومة لا الحكومة المقيدة بكونها الاولى فان التقييد خلاف الظاهر لقوله في التعظيم وهو المطلوب
وقول سليمن عبر هذا ارفق للعرفين مع انه خبر واحد لا يصلح جوازا للحكم فلعل الارفقية موجبة للتعيين وقوله تعالى وكلا
اتينا حكما وعلما عمل بانا الحكمة وما يسبب الاحكام والعلم بطريق الاجتهاد وهو الظاهر المراد هنا للقرائن السابقة ه **واما**
**الاجماع** فان الآثار الدالة على ان الصحابة كانوا يترددون الاجتهاد من الصواب والخطا ويخطئ بعضهم بعضا كثيرة لا تعد
المشترك وهذا اما اراد بقوله **وايضا اجمع الصحابة على التخطئة** وقد عد نسا من ذلك فقال **كما في العول** روي ان ابن عباس
قال لا يرون الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب نصف ونصف فاين موضع الثلث ثم قال
لو قدم من قدم الله واخر من اخر الله ما عالت فريضة ذكره الاسيوطي في جمع الجوامع وهذا من ابن عباس انكار وتخطئة لمن
يقول بالعول وقد روي انهم اضافوا في ذلك **وكما في الكلالة** روي الاسيوطي عن الشعبي قال سئل ابو بكر عن الكلالة فقال اقول
فيها برائي فان كان صوابا فمن الله وحده لا شريك له وان كان خطا فمني ومن الشيطان والله منه بريء وابرا الدارمي والبيهقي
وابن ابي شيبة وغيرهم وروى عن عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن زيد عن سعيد بن جمهان عن محمد بن سيرين قال انزلت ابا بكر وعمر
فلم يجدا لها في كتاب الله اصلا ولا في السنة اثرا قال اقول فيها برائي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني واستغفر الله **وكما في**
**الحيض** بكسر الحاء مال الحيضة الناقة والمراة ولدها اجماعا اسمه ناقص الخلق فهي محيض ومحيضة والولد محيض
قال ابن حجر في تلخيصه روى البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري قال ارسل عمر الى امراة مغيبة كان يدخل عليها فانكر ذلك فقيل
لها احبي عمر قالت ويلها مالها ولعمر فبينما هي في الطريق ضربها الطلق فدخلت دارا فالقت ولدها فصاح صبيان ومات فلسنا
عمر الصحابة فاشار عليه بعضهم ان ليس عليك شيء انما انت والي ومودب فقال عمر ما تقول يا علي فقال علي ان كانوا قالوا برايهم
فقد اخطأوا وان كانوا قالوا برايك فلم ينصحوك اذ رأيته عليك لازم انت اعرف بها فالقت ولدها من سببك فامر عليا
ان يغرم عقله في قريش ثم قال ورواه عبد الرزاق عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن وذكر نحوه وذكر الشافعي بلاغا عن عمر مختصرا
وكما روي عن ابن عباس انه قال الحد على من زنى بحليلة اخيه فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت جعل ابن الابن ابنا ولم يجعل ابن الاب ابنا
وكما روي عن معروف قال كتب كاتب لعمر بن الخطاب هذا ما ارى الله امير المؤمنين عمر فانتهره عمر وقال لا بل اكتب هذا ما رأى
عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمن عمر اخرجه البيهقي ه **وروى** المؤيد بالله في شرح التجريد عن ابن مسعود انه قال
في امراة مات زوجها ولم يفرض لها صداقا اقول فيها برائي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان
والله ورسوله بريان ولعل ابا طالب رضوان الله عليه كلام في ذلك لا يحتمل التاويل وشهرته اغنت عن نقله واما
هذا كثير شائع ولم ينكر على احد منهم ه **واما** السنة فما اشار اليه بقوله **وصرح بها** نفي بالتخطئة **عليه السلام في**
**عدة احاديث** فمن ذلك ما اخرجه الجماعة الا الترمذي عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم
فاصاب فله اجران وان اجتهد فاخطا فله اجر واخرج الجماعة كلهم عن ابي هريرة نحوه قال الترمذي وفي الباب عن عمرو بن العاص
وعقبة بن عامر وفي رواية للحاكم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فله عشرة اجور وقال هذا حديث صحيح الاسناد
وعن عقبة بن عامر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له في قضاء امره به اجتهد فان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك
حسنة وروى نحوه احمد بن حنبل في مسنده وحملهم التخطئة على صورة وجود القاطع او ترك استفصال المجتهد بعيد لا سيما من الصحابة
رضي الله عنهم والحاكم المقصر جائز فلا يكون ماجورا ه **تنبيه** اجر المخطئ عند الوسع لا على نفس الخطا لعدم
مباشرته ولانه ليس من فعله والمصيب يتعدد الاجر في حقه فله اجر عند الوسع كالمخطئ واجر آخر او اجور اما على الاصابة لكونها
من آثار صنعه واما لكونه سن سنة حسنة يقتدى بها من يتبعه من المقلدين لاهتدائهم به لمصادفتهم الحق او فعله المخطئ لم يحصل
عاشي عند الامر سقوط الحق عنه باعتبار ظنه انه على الحق **اجمع الثاني** وهو العامل بصوب الحكم لو جهين او لهما

ما هذا مخصوص بسنده قد دخل الله عليه وكما في انا اقتطعه منه مرة ع ه

يمنع الاحاديث ثم مطلق الاجتهاد لا يكون الحكم المجتهد لا يكون فقد اصاب حكم الله
المجتهد فاخطا في اذا اجتهد وقطع بها الحق فقد اصاب الحق لو لم
بمجتهده ما دام يقطع بها الحق فقد اصاب الحق
الشهود اذا كذبوا فقد اصابوا الحق مع اصابتهم
على ادعائهم فقد

ان التخطئة توجب لهما الحد ورين لان المخطئ في اجتهاده اما ان سعى الحكم الذي هو الصواب في نفس الامر فحقه اولا والكل
باطل لان نفي الصواب في حق المخطئ وجوده عليه مع وجوب الخطا الذي يظنه الصواب عليه ممتنعان والتكليف بهما محال وعدمه
اي عدم نفي الصواب في حق المخطئ اصاب خطا وجريه صواب وهو محال ايضا ورد بشبه الثاني وهو جواز الحكم الاول في حق
المجتهد المخطئ ولا نسلم استحالته كمخالف الدليل القطعي من نص واجماع بل افتصر منه في البحث فانه عجب عليه مخالفته الى فرع مع
الاتفاق على خطائه فيه الاختلاف في خطائه اولى وثانيها ان الجمل بغير حكم الله ضلال ليس باهتدى فلو كان بعض
الصحابة المجتهدين مخطئا لم يكونوا بعينه اهتدى وقد قال صلى الله عليه وسلم بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا هو اهتدى من
حيث فعل ما عجب عليه لا نسلم انه الى الصواب وان لم يكن كذلك مع ثبت بعض الحكم والصدق بعض الاعتبارات كافي في صدق
كما اذا خالف النص مجتهد لم يطلع عليه مسئلة اختلف في بعض الحكم ان لم يخالف قطعا من نص كتاب او سنة متواترة او
اجماع او قياس قطعي كما اذا خالف القطعي بعض الاتفاق لان الظن لا يبطل العلم فصل في مخالف عن القطعي بالمنع فلا يجوز من
مجتهد نقض حكمه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اذا لم يخالف نصا ولا جليا فللاجماع واما اذا خالف احدهما فهو مذهب الجمهور
لوجوب مصلحة نقض الحكام لانه يسلسل بنقض النقض من الاخرى فيفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومة لعدم
الوثوق بالحكم وقيل بالجواز لنقض الحكم ان خالف نصا صريحا ولو كان احاديا او خالف ظاهرا جليا ولو قياسا لقوى لزعمه
فردوه الى الله والرسول وهذا مذهب المتاخرين من الشافعية ذكره الدهماوي وهو ممن يقول بوجوب المجتهد ولهذا قال
وهو على الخطئة ظاهر يعني واما عند المصوبة فلا وجه له لكون الاول وقع مطابقا لمراد الله تعالى وكذا اعتبر بعض المخطئة لان
الظن لا يرفع الظن والرد الى الله والرسول مع بقاء الاختلاف ولا يبقى خلاف مع الحكم ولا يجوز الحكم من مجتهد بخلاف الاجتهاد
الحاصل منه ولو وقع ذلك الحكم من المجتهد غير مقلد منه لمجتهد اخر فانه باطل لوجوب اتباع الظن والعمل به ولا يجوز له
التقليد مع اجتهاده اجماعا وكذا مع تمكنه من الاجتهاد كما يجيء ان شاء الله تعالى ولا خلاف ان رجوع المجتهد في الاحكام التي لا يستمر حكمها
لا حكم له فيما قد مضى منها والمختار الذي عليه الجمهور ان رجوعه اي المجتهد في دائر الحكم اي ما يستمر حكمه تحليلا وتحريما
واجزاء ان يطلق زوجته بلا مرد دون تحليل بعده وهو يرى ان الطلاق يقع الطلاق فراجعها ثم بغير اجتهاده الى ان الطلاق
يقع الطلاق وكان يرى ان الخلع فسخ فخلع امراته كان قد تزوجها بلا نكاح بغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق او في واجب القضا
كان نسا فوريدا او هو يرى وجوب القصر فقد ثم رأى بعد خروج وقت الصلوة او قبل فعلها ان ذلك لا يوجب القصر نقض للاول
من الاجتهادين من حيث انه امر اصلي فلا يعيد ما فعله بالاجتهاد الاول ولا يعاقب عليه قبل بغير الاجتهاد وبعده يعمل بالثاني
غيرها واحترز بقيد غالبا ويفارق تلك المطلقة والمخالعة والمخالعة بلا ما واحترى لو قضى
قصرا وهو يرى وجوب التمام فما يعتقد تحريمه في الاول وعدم اجزائه في الثاني وقيل لا يعمل بالثاني بل بالاول سوا اتصل به
حكم حاكم ام لا سيما للاجتهاد منزلة الحكم فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد والجمهور ان العمل بالثاني ليس نقضا للاول وانما
يكون نقضا له لو حكم بانه كان خطا من الاول والامر واهل التخطئة والمصوبة متفقون على خلاف ذلك وقيل لا يعمل بالثاني
ان حكم به اي بالاول فاذا حكم حاكم بصحة الرجعة والنكاح فيما مضى على المجتهد على ذلك وان خالف اجتهاده لما سبق من انه
لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لامر الحاكم ولامر غيره واما ما يقتضي اعمال الحكم واعماره يقتضي عدم تجديده على
المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده وهذا راي المصوبة وكثير من القائلين بوجوب الحق وهو مبني على ان حكم الحاكم والاجتهاد
يفيد ظاهرا وباطنا فيعمل الزوج مباشرة تلك المطلقة والمخالعة ظاهرا وباطنا وان كان مذهبه التحريم وفيه نظر ونحوه
الخلاف في المقلد يعني ان الخلاف في المقلد كالخلاف في المجتهد فلو تزوج مقلد بغير ولي عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم بتغير اجتهاد
امامه فالمختار التحريم مطلقا وقيل الحل مطلقا وقيل ان اتصل به حكم حل والا فلا وحكمه اي المقلد بخلاف مذهب امامه جار
على الخلاف في الانتقال وسياتي ان شاء الله تعالى فان قلنا انه يجوز له الانتقال لم يعتبر حكمه والا يعتبر كالمجتهد وقد ابانه اعاد نقض حكمه اذا لم يعلم فيه احد من الائمة اما اذا قلد فيه غير امامه فلا نقض لانه لعدم الدلالة انما حكم به لو جاز عنده

واعلم

واعلم ان في كون الحاكم مقلدا ثلاثة اقوال اولها انه لا يصح حكم المقلد وثانيها انه يصح لان التقليد طريق القاصرين
الاجتهاد وكالتقليد في قيم المتلفات فهو هذا اولى لئلا تعطل الاحكام وتضيع الحقوق لقلة المجتهدين خصوصا في زماننا والثالث
انه يصح عند تعذر الاجتهاد مسئلة لا خلاف في ان المجتهد ممنوع عن التقليد اذا اجتهد فاذا اجتهاده في حكم فاختلف في تقليد المجتهد
اخر قيل اجتهاده على اقوال اولها المنع مطلقا وهذا قول الاكثر وهو الجديد مرقوي من لان الاجتهاد اصل التقليد والاخذ
بالفرع مع القدرة على الاصل لا يجوز كالوضوء والتيمم ولقوله تعالى فاعتبروا فانه يعم الاجتهاد وترك العمل به والعامي يجوز والقياس
على التقليد في الاصول يجامع القدرة على الاحتراز عن الضرر المحتمل ولا يفرق بان المطلوب هنا الظن وهو يحصل بالتقليد لان المطلوب
الظن الاقوى وهو ممكن منه ولا ينقض بقضاء القاضي حيث لا يجوز خلافه لان ذلك عمل بالدليل الدال على انه لا يجوز التقليد
وثانيها الجواز مطلقا اي سواء كان الغير صحابيا او لا واعلم منه او لا الى اخر الاقوال وذلك لعدم علمه به الا انه هو مذهب
احمد واسحق بن راهويه وسفيان وروايته عن ابي حنيفة وثالثها جواز تقليد المجتهد الاعلم منه وهو قول محمد بن الحسن
الشافعي واحمد لرواية انس عن ابي حنيفة وذلك لرجحان الاعلم عليه بخلاف المساوي والادنى ورابعها جواز تقليده
لرجحان راجح في نظره على غيره من الصحابة المخالفين له والاخير المجتهد في تقليدهم ثالثها مع الاستواء والنظر وهذا مذهب مالك
والشافعي واحمد في الشافعي واحمد والوجه رجحان الصحابي على غيره وخامسها جواز تقليده المجتهد غيره فيما يحصله من
الاحكام لا فيما يفتي به غيره وسادسها جواز تقليده لغيره فيما يحصله اذا كان مضطرا بحيث يفوت وقته لو اشتغل
بالاجتهاد وهو قول الرسي وهو قريب لعدم التمكن من الاصل الذي هو الاجتهاد والوقت باق احتج المجوز مطلقا بوجوه منها قوله
تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لكن اما الاية فلانه هل لا يجتهدا
لا تعلم والاخر من اهل الذكر فيسأله للعمل واما الحديث فظاهره العموم وخص منه من اجتهد بالاجماع فبقي ما عداه والجواب
ان الامر في اسئلوا اهل الذكر والخطاب في اصحابي كالنجوم بانهم اقتديتم اهتديتم للمقلدين بان ذلك ان معناه ان كنتم لا تعلمون
ان كنتم لا من اهل العلم فتعرفوا معالمه ان كنتم لا تعلمون باهل الذكر والمراد باهل العلم اهل القدرة على تحصيله فان المجتهد من اهل
الذكر ولو كان المراد ما ذكرتم لجاز تقليد المجتهد لغيره بعد الاجتهاد اذا كان ظانا للحكم لانه حينئذ لا يعلمه والخطاب في
الحديث للمقلدين كما سبق ولو سلم فمخصص بالاصحاب لبركة الصحبة واحتمال السماع فلا يفيد في عموم الدعوى وثانيها ان المطلوب
الظن وهو حاصل بقول الغير والجواب ما مر ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالاقوى مسئلة اذا
تكررت الواقعة التي قد اجتهد المجتهد فيها فان لم يذكر اجتهاده الاول صلا او ذكره ويتجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع وجب عليه اعادة
النظر فيها قطعا وان كان ذاكرا لاجتهاده الاول مع ذلك لم يلزمه الاعادة وان كان ذاكرا لاجتهاده الاول دون دليله ولم يتجدد
له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع فالخلاف فيه لا يشهر ستاني الى وجوب الاعادة وذكر بعض الشافعية فيها وجهين وقال النووي اصحهما
لزوم التجديد والمختار الذي عليه الجمهور انه لا يلزمه اعادة النظر وبمركز طريق الاجتهاد لتكرر الواقعة فقد حصل مطلوبه والاصل عدم
اخر مغيرة والقول من المخالف باستحالة تغير الاجتهاد فلا يستمر الظن واعادة النظر يعمل استمراره وكانت الاعادة واجبة وجهها
اي اعادة النظر مطلقا سواء تكررت الواقعة او لا لبعد دوام الاحتمال ولا قائل به والحل ان الطريق ما دام مظنونا واحتمال خلافه مرجوح
والا لم يعد به اول مرة والمرجوح لا يعتبر مع الراجح واذا زال ظنه بان شك في قوته حتى تحدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع وجب
الاستيناف مسئلة ذهب جل اصحابنا والمعتزلة والحنابلة الى انه يمتنع شرعا خلو الزمان من مجتهد لقوله صلى الله عليه وسلم
لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة وحتى ياتي امر الله ومن ذلك قول علي عليه السلام من كلام طويل الا تخلو
الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مكشوف او خائف مغمور ونحوه من الاحاديث المفيدة لمعناه حتى يتواتر كما سبق ووجه الدلالة انا

مكلفون بالاحكام الاجتهادية وكل وقت ولا طريق لنا الى العلم بها الا بالاجتهاد وهذا يقتضي وجوبه على الكفاية ولو لم يجتهد
احد لزم خطأ الامة والاحاديث تبطله ○ فان قيل يكفي في ذلك تقليد الاموات اجيب بان جواز تقليدهم مفتقر الى
الاجتهاد فيه فالمدعى مطلق الاجتهاد لا الاجتهاد المطلق فيرد عليه ما ذكرتم من الدليل لانه مع الخلو عن المجتهد لا الى الخلو والنزاع
في الثاني دون الاول قلت الذي لم يسمه دليلنا هو الجواز العقلي اي جواز خلو الزمان عن مجتهد عقلا وهو غير المدعى اذ المدعى انما
هو امتناع خلو الزمان عن المجتهد من جهة الشرع دون العقل وقد يجوز الخلو وهو مذهب الامام يحيى والاكثرين لقوله صلى الله
عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا
واضلوا رواه البخاري ومسلم وغيرهما وهو ظاهر في الجواز والوقوع حيث اخبر بقبض العلم والعلماء واتى بكلمة اذا التي اصلها حقيقة
في وقوع مدخولها وهو نفي انتفاء العلم العالم على العموم قلت هذا الحديث لا يعارض الحديث الاول لكونه مؤولا بمعنى قبض العلماء
هذا ان المراد بقبض العلماء قبضهم عن بكر الحد لبسطه في الارض وظهورهم على الجهال فقبض العلماء هو قبض بسطتهم واستعمال بسط
اليد في الارض على معنى القهر فيها والغلبة واستعمال القبض على عكس ذلك سائغ ويدل على صحة هذا التأويل وقرينة قوله في آخر
الحديث اتخذ الناس رؤوسا جهالا فجعل رئاسة الجاهل بدلا عن رئاسة العالم وقولهم لو امتنع الخلو لكان ممتنعا لغيره لا لذاته اذ
لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال والاصل عدم الغير لا يرد به الا بالطلاق اي مطلق الامتناع اعم من الشرعي والعقلي فقد
وجد كما حققناه انفا او ارتد الامتناع المخصوص وهو العقلي فلا نسلم لخروجه من محل النزاع وقد يدعى الامتناع موجب الامتناع
عقلا يعني ان من جوز وجوب الامامة عقلا وهم الامامية وبعض المعتزلة مذهب بعضهم الى انه لا تجوز عقلا خلو الزمان عن
مجتهد وبعضهم صاحبهم هنالك الجواب الجواب ○ مسألة لا خلاف في جواز التفويض الى النبي او المجتهد ان يحكم بما رآه بالنظر
والاجتهاد وانما الخلاف في تفويض الحكم بان المفوض وكيف اتفق له من غير روية فذهب موسى بن عمران من المعتزلة
الى جوازه ووقوعه وذهب الجمهور من ما خوذ الحنفية والشافعية وغيرهم الى جوازه عقلا ولكنه لم يقع ويرد السمعاني
فقال في الجواز وقبل في الوقوع وذهب الامام يحيى جمهور الى جوازه في حق النبي والمجتهد دون غيرهما ويتوقف في الوقوع واجازه ابن
السمعاني في حق النبي لا غير وهو احد اقوال الشافعي والذي عليه الجمهور من المثبتين والمعتزلة انه يمتنع التفويض فلا يجوز ان يقول
الله تعالى للنبي او غيره على لسان نبي احكم بما تشتهيه كيف اتفق وانك لا تحكم الا بالحق لفقد ادراك المصالح والشرعية مصالح ولا
يستمر من مكلف اختيار الصلاح وادراكه على جهة الاتفاق كما لا يستمر الصدق من مخبر لا عن علم واذا جاز من المكلف اختيار الفساد
كان الامر للحكم باختياره اغراء لا يؤمن ان يكون مفسدة وهو قبيح ○ واعترض بجواز ان يكون الفعل مصلحة بحسب اختياره كما يكون
مصلحة بحسب طبعه واجيب بانه ان كان للاختيار تأثير في كون الفعل مصلحة بحسب اختياره كما يكون سقوط التكليف
ولحق بالاباحة لانها ليست باكثر من ان يقال انا اخبرك فافعله فان لم تختره فلا تفعله والا لم يستمر اختيار المصلحة لعافا
فلك الافعال المخير فيها او كثرت لعدم انفكاك تجويز المفسدة في كل واحد وان قيل اذا قيل له انك لا تحكم الا بالحق امنت
المفسدة اجيب بان صحة هذا القول اختلف في المسائل لكونه خبرا ولا يصح استمرار اختيار المصلحة انفاقا فلا يصدق
فلا يجوز ان يقال احتج الاخرون اما على الجواز فعدم امتناعه لذاته ولا غير منعه وبناؤه على نفي القبح العقلي واما على
الوقوع فقوله تعالى لا احرم اسرائيل على نفسه ولا يستقيم الا بتفويض التحريم الله والا لكان المحرم هو الله تعالى وحديث ابي عامر
المتفق عليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم فتح مكة ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة لا يعضد شوكه ولا يعضد شجره ولا يلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى خلاها فقال العباس يا رسول

يقال الاجتهاد في جواز التقليد بمعرفة المقلد من اقوال الاموات المتواترة كما يسمع من مجتهد حي فلم يمتنع ادعاء الاجتهاد المطلق على ان المراد الاجتهاد المطلق والا لم يبق فائدة للتخلف وتركه اذ الدليل الواضح على عدم خلو الزمان من المجتهد ما تواتر معنى من قوله صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم الثقلين وفيه كتاب الله وعترتي اهل بيتي ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي ابدا وهو نص في المطلوب فحصل تعلق الامتثال بالدليل وقد تركه المتقدمون وهم يستندون لنوابه لينتم لهم ما ابتدعوه من ان المذاهب اربعة ومن اجتهد من اهل البيت رمي بالزندقة

ويل لمن شفاعة خصماه ○
يوم القيمة والجحيم مثواه ○

الله الا الاذخر فانه لقينهم ولبيوتهم فقال الا الاذخر دل على التفويض الى رأيه حيث اطلق المنع ثم استثنى بالتماسه مع ظهور
انه لم ينزل الوحي في ذلك اللحظة المخصصة ○ وحديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة رواه الجماعة وحديث ابي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس قد
فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما
استطعتم رواه مسلم وحديث ابن عباس خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس
فقال اكل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع رواه الحاكم وصححه وحديث علي رضي الله
عنه قال لما نزلت هذه الآية ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قالوا يا رسول الله اكل عام فسكت ثم قالوا اكل عام
فسكت ثم قالوا اكل عام قال لا ولو قلت نعم لوجبت رواه الحاكم وهذه الاحاديث صريحة في ان قوله الحج مرة ومن زاد فتطوع موجب لوجوبه
ايضا كما روي من قصة قتيلة ذكر ابن اسحاق والبيهقي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رجع من بدر العظمى ومعه الاساري ومنهم
النضر بن الحرث بن كلدة وعقبة بن ابي معيط وغيرهما من شياطين العرب امر علي بن ابي طالب رضي الله عنه فضرب عنق النضر بن الحرث صبرا
بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن هشام فقالت قتيلة اخت النضر ابياتا منها

يا راكبا ان الاثيل مظنة ○ من صبح خامسة وانت موفق ○ ابلغ بها ميتا بان تحية ○ ما ان تزال بها النوائب تطرق ○
منى اليه وعبرة مسفوحة ○ جادت بواكفها واخرى تخنق ○ هل يسمعن النضر ان ناديته ○ ام كيف يسمع ميت لا ينطق ○
محمد يا خير نجل كريمة ○ من قومها والفحل فحل معرق ○ ما كان ضرك لو مننت وربما ○ من المن والمغيظ المحنق ○
او كنت قابل فدية فليفتق ○ يا اعز ما يعلق به ما ينفق ○ والصابر قرب من اسرت قرابة ○ واحقهم ان كان عتق يعتق ○
ظلت سيوف بني ابيه تنوشه ○ لله ارحام هناك تشقق ○ صبرا يقاد الى المنية متعبا ○ رسف المقيد وهو عان موثق ○
قال ابن هشام فقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا قبل ان
اقتله لعفوت عنه وعدمه مفوض اليه والجواب ان ما ذكروه مجمعا لا يسلم دلالته على التفويض فان تحريم
ابراهيم الحرم على الاجتهاد منه فمعناه انه حرمه على نفسه بدليل طني ○ واستبعاد الاذخر من باب التخصيص والعباس فهمه وانه لم
يرد به العموم مطلق ما فهمه وقرره الرسول صلى الله عليه وسلم ○ وقوله عليه السلام لامرتهم بالسواك ولو قلت نعم لوجبت محمول
على التحضيض في معنى فيجوز ان يكون قد خير في هذه الصورة المعينة بان قيل له لك ان تأمر بالسواك وان لم تأمر وان توجب الحج مرة او
في كل عام وان تقبل النظر وان تعفو عنه ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقا ○ على انه اراد الايجاب بالوحي لانه لا ينطق الا
عن وحي بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافه الى نفسه لان قوله دليل الوجوب وان صدر عن وحي كما في
غير ذلك من الاحكام فاما قصة قتيلة فقد يجاب بانه انما اتبع له العمل فلو سمع قولها لم يقتل لتركه لانه احد الخاسرين وبانه من
الاداء والخروج الى لا خلاف في انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم ان يجتهد فيها وكان اجتهاده الاول قاضيا بالقتل والثاني بعدمه

## فصل لما كان التقليد وما يتبعه من معرفة المقلد والمقلد وما يقلد فيه مقابلا للاجتهاد حسن

الحاقه به التقليد ماخوذ من القلادة كان المستفتي يجعل الفتيا قلادة في عنق المفتي واما في الاصطلاح فهو قبول قول الغير بدون حجة
اي حجة ذلك القول المتضمنة له فالقول كالحجة والمراد به الاعتقاد والاذعان المستفاد للاتباع والمراد بالقول الرأي والمذهب
فيشمل القول والفعل واضافه الى الغير يخرج المعلوم بالضرورة لعدم الحاجة بذلك المجتهد وما كان المفتي من اقواله وافعاله التي ليس
له فيها اجتهاد لانها لا تسمى قولا له بالمعنى الذي ذكرناه وقوله دون حجة يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد غيره لانه انما قلد ذلك الحكم
واخذه من الدليل لا من المجتهد ووجهه اخذ الشافعي بمذهب مالك هكذا او اخذ احمد بمذهب الشافعي كذا اخيرا ويخرج ايضا الرجوع الى قول
النبي صلى الله عليه وسلم كذا الى الاجماع ورجوع القاضي الى الشهود في شهادتهم لقيام الحجة فيها فاما رجوع العامي الى المفتي فاضافة الحجة الى
هذا القول ادخله كما لا يخفى ○ وهو عند الجمهور ممتنع والمعتزلة من مسائل الاصول كوجود الباري تعالى وما يجب له ويمتنع من الصفات

وقيل بالجواز وهو مذهب عبد الله بن الحسن العنبري وينسب للمحسن به ايضا وروي عن اشهب وهي رواية مضعفة او مناولة
لبعض كتب العدل والتوحيد بخلاف ذلك وروي عن ابي حنيفة انه قال ايمان المقلد معتبر وتاوله بعض الحنفية بان اعتقاده
الواقع لا لجواز التقليد فانه يقلد اثم وهو مبني على ان المراد بالايمان التصديق دون الاعمال والظاهر انه اراد بها فسر الايمان
بالصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا يكون مما نحن فيه وثالث الاقوال الوقف وهو قول البيضاوي لتعارض الادلة
من جانبي المنع والجواز فلهذا اقوال في مناحاته ولنا فيه نظر ورابعها الوجوب للتقليد فيها فان البحث والاجتهاد فيها حرام فان
اما لان المطلوب فيه العلم وعندهم ان النظر لا يفيده واما لان النظر قد يورث شبهة فيكون ذلك سببا للضلال على الرأي المشهور
والقول بالوجوب هو الظاهر من كلام الشافعي قلنا في الاحتجاج للمنع العلم بالله تعالى وصفاته وصدق ذلك واجب بالاجماع
فلو اقتصر على التقليد لزم التسلسل فيكون كل واحد منهما حاصلا وهو محال لان ذلك انما اذا قلد انسان انسانا والمسائل المختلف
فيها كحدوث العالم وقدمه كان المقلدان عالمين بهما فيلزم حصولهما لانا نقول مقدمة السرطة افادة التقليد العلم فاذا اجاز عدم افادته فانما يعلم افادته بالنظر فيه لا بمجرد التقليد وانما يمنع
حصول العلم بالتقليد لجواز الكذب على المخبر والمفتي بذلك مخبر عن معصوم ولانه انما يفيد الظن لو صدق بجميع مقدماته ومن جملتها صدق
المخبر والعلم به اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول للضرورة ولا الى الثاني لافتقاره الى الدليل وحينئذ يكون المفيد للظن
ليس مجرد التقليد بل مع الاستدلال وفي النظر على الصحابة نسبة لهم الى الجهل بالله تعالى هذا اشارة الى شبهة المجوزين حجة لها
اما الشبهة فتقريرها ان النظر لو وجب لكان الصحابة اولى به ولو وقع منهم لنقل الينا كما نقل نظرهم في
الاجتهاديات فكان عدم نقله دليلا على عدمه فلا يكون واجبا واما الجواب فتقريره انا نلتزم انه لم يقع من
الصحابة وانه قد وقع منهم والانكار لما حاطهم بالله تعالى وصفاته وهو باطل بالاجماع ولا نسلم دلالة عدم النقل على عدم الوقوع فان وضوح
الامر عندهم مع صفاء اذهانهم وعدم الحوج لهم الى اكثار النظر لا يستحيل نقلا بخلاف من بعدهم لبعدهم عن مشاهدة الوحي وكثرة الشبهة
التي لم تزل تحدث حينا فحينا واما الاجتهاديات فتحاورها وتعارض اماراتها احوج الى كثرة النظر والبحث وامتنع النقل وعدم الوهم
العوام به ممنوع وهذه شبهة اخرى للمجوزين حاصلها انه لو وجب لالزم الصحابة رضي الله عنهم العوام به واللازم باطل فان
الاعرابي الحلف والامة الخرساء كلهم باسلامهما يجدد الكلمتين وجاء سؤال الجواب منع بطلان اللازم فقد الموهم وليس المراد بحرا لادلة
والجواب على الشبهة بالدليل الجلي الذي يحصل بايسر نظر ويوجب الطمانينة كاف وكان ذلك منهم كما قال الاعرابي
البعرة يدل على البعير والاثر الاقدام يدل على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا يدلان على اللطيف الخبير ثم
ان قطعهم هو مدخلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة
علم زائد لا يلزم عدمهم فالوا بالوجوب لما نهى عنه والثاني باطل فعدم وجوده صلى الله عليه وسلم نهى الصحابة لما راهم يتكلمون في القدر لما نهى عنه
والثاني باطل فعدم وجوده صلى الله عليه وسلم وفاء بعلمها حادث لانا نقول الا الذين كفروا والنظر يفضي الى فتح باب الجدال والنهي عنه لا
يكون واجبا واجب منع كون النظر منهيا عنه وما تضمنه الحديث محمول على انه صلى الله عليه وسلم لما علم تحيرهم
وخفته تقنيهم عما نهوه عنه وشاهدوه من المعجزات علم ان الجدال بعد ذلك لا يعدهم شائبة ما اورثتها والا فهو محمول على
الجدال الباطل لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقد مر وكونه مظنة الوقوع في الشبهة حاصل في المفتي فيتسلسل وانتهاؤه
الى الوحي ينفي الوجوب هذه شبهة القائلين بوجوب التقليد وجوابها تقرير الشبهة ان النظر مظنة الوقوع في الشبهة والضلال لاختلاف
الفكر والانظار خلافا للتقليد فكان واجبا والجواب ان ما ذكرتموه حاصل في المفتي وهو الامام
المقلد لانه ان نظر فمظنة الوقوع في الشبهة والضلال ايضا كما ذكرتم فيكون تقليد المقلد له صحيحا او لا فان نظر لم يخلصه من
الاول مع زيادة احتمال كذب المفتي واضلاله مقلده وان قلد غيره انتقل الكلام اليه وتسلسل فان قلت لا نسلم لزوم
التسلسل لاحتمال انتهائه الى صاحب الوحي المؤيد من عند الله قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليدا بل علم نظري فمنفي الوجوب

على انه

قال في شرح الجمع رأيت في صحاح الكلام ان يضربوا بالحديد وينادى عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بعلم الاوائل قال في شرح الجمع لكن هذه العبارة تدل على انه ماذم النظر وفي غير كلام الله ورسوله بل بالنظر في علم الاوائل الذي هو جهل وضلال منه

في المتن

فظرهم

يعني بيان معنى لا يفي اول اشتراطات القياس

هو ابو الفتح البكري من

لا فيل تسمع اعتراض من ترى يقول لا تجب عمل الحاج والصول

على ايمان لا يمكن محض المقلد لوجوب النظر مصدق كل مخبر هذا في العقليات وعلما الشرعيات فقد
اشار الى الخلاف بقوله ولا نظر لغير المجتهد في الاحكام الشرعية الفرعية يعني انه يجب على غير المجتهد التقليد للمجتهد في
الاحكام المذكورة ولو كانت قطعية عند الاكثر وذهب معتزلة بغداد الى منعه مطلقا وقال الجبائي بجوازه في المسائل الاجتهادية
دون القطعية حجة الجمهور ما اشار اليه بقوله للاجماع يعني ان علما الامصار ما انكروا على العوام الامصار عن اقوالهم فحصل
الاجماع قبل حدوث المخالف وانما العامي اذا وقع له واقعة كان مامورا بشيء منها اجماعا وليس هو التمسك بالبراءة الاصلية
اجماعا ولا الاستدلال بادلة سمعية اذ الصحابة لم يلزموهم تفصيلها ولانه ممنوع على الاستعمال بعامتهم ولذا كان
الاجتهاد فرض كفاية ولانه يرى ما لا بد ان يعلم علوما كثيرة يضيق عنها وقت الواقعة فلم يبق الا التقليد ولا يقضان
لوجوب معرفة ادلة العمليات لما مر ان المعرفة الاجمالية المحصلة للطمانينة كافية في ذلك واما ما يحتاج الى تفصيل كبير وبحث
غيره وحجة الجمهور على الجبائي ان الفرق بقضي ان يختلف درجة الاجتهاد ثم تقليد ادلة غير بينها سوا المجتهد قل
في الاحتجاج لمذهب المانعين للتقليد توجب اتباع الخطا بان ذلك ان الخطا من المجتهد جائز وقوعه وعلى تقدير وقوعه
يجب اتباعه قلنا والخطا ايضا جائز مع ان المستند من المجتهد للمقلد يكون الظن ظنا وانتم تقولون بان المجتهد لو
ان الغرض مستند موجب على الغير اتباعه وكذلك المجتهد يجب عليه مع احتمال الخطا فما هو جوابكم فهو جوابنا والجواب
الحكم المجتهد فيه منصف بانه مظنون وبانه خطا على التقدير فكان الوجوب لا تباعه لكونه مظنونا واما من حيث انه خطا
فاتباعه حرام ولا امتناع في ذلك واما الجميع اتباع الخطا من حيث انه خطا كما تقرره نوع الحكم على الوصف وفرقهم توجب
اتباع الخطا قالوا ثانيا قال الله تعالى وان هؤلاء على الله ما لا يعلمون قلنا مخصص بالعمليات جمعا بينه وبين ما دل له اتباع
الظن قالوا ثالثا قد ذم الله تعالى المقلد بقوله انا وجدنا ابانا على امة قلنا المذموم التقليد الباطل الجاري على
خلاف الدليل الواضح او في العمليات مسئلة انتهى التنبيه وهو من قام به الفقه وقد تقدم تعريفه فلا بد من معرفة
علمه وعدالته يعني ان المستفتي لا بد ان يعلم او يظن علم المفتي وعدالته تصريحا وتاويلا فلا يستفتي فاسق التصريح اما بالعلم
الفقه ولا المتاول لانه اذا اخطا في الادلة القطعية كان اولى ان يخطئ في الامارات لكونها اخفى من الادلة فيقوى الظن بخطائه
فيها ولا يجوز العمل بما ظن خطاؤه وقال الكعبي يجوز استفتاؤه لان تحاشيه عن الكذب والخطا واعتقاده لقبح ذلك يحصل الظن
بصدقه قلنا ان سلم فانما يحصل الظن بطائفة خبره لا عقائده واما ظن صلاحه للحكم مع العلم بخطائه في القطعيات فيعتبر
حصوله ومعرفة علمه وعدالته بالخبرة او بالشهرة بذلك ولو تاصبانه للفتوى من الناس اذا كان اصابه لما قدح ممن
يعتد به فاما اذا قدح من يعتد به من اهل العلم والورع في ذلك المنتصب لم يحصل الظن بعدالته فلا يجوز الاخذ بفتواه
اللهم الا ان يعارض قدح القادح خبر من مثله بعدالة المنتصب رجع الى الترجيح فاما قدح من لا يعتد به فغير ضار اذا
تقرر ذلك فلا يجوز ان يستفتي من يظن فيه اتقان العلم والعدالة واحدهما اتفاقا ولا ان يستفتي المجهول علمه وعدالته
او احدهما في الاصح وقالت الحنفية يجوز استفتاء مجهول العدالة فقط وقيل يجوز استفتاء المجهول علمه اخذ المانعون
ما استدل به بقوله لعدم العلم بصحة فتواه بان ذلك اما في مجهولهما معا فلانهما شرطان والاصل عدمهما
ولان الغالب على الناس المجاري على مقتضيات السهو والرقعة وعدم التحري والتثبت واما في مجهول العلم وحده فلان عليه الدلالة على
الناس يوجب الظن باتقان العلم وظن اتقانه يحصل الظن بعدم صحة الفتوى قالوا ظاهره السلامة فلا يترك الا بما يعلم قلنا
معارض بظهور الجهل الغلبة كالعدم واما في مجهول العدالة فلان الاكثر عدول ولذلك لم يقبل شهادة مجهول العدالة ولانه
قالوا الغالب على المجتهدين العدالة قلنا لا نسلم واختلف حوار افتاء غيره اي غير المجتهد بمذهب مجتهد على اربعة اقوال

ر ولم يذكر او يكون ملتزما بالافتا مع صحة قول المفتي عنده فحتى صح قول المفتي في نفس المستفتي كان ملتزما وجب عليه الاتباع له في
جميع اقواله ونسب هذا القول الى ابن السمعاني وشهده وجوابها بوجدان بما سبق او يكون ملتزما باللسنه للالتزام فاذا نوى الالتزام
مذهبا امام معين لم يجز له مخالفته ولو مذهب الامام المهدي والامام شرف الدين وغيرهما ويوجد مجتهد وجوابها بما سبق او يكون ملتزما
الى التبرع في الشروع في العمل فيصير ملتزما قبل اتمامه ولابن السمعاني قول قريب من هذا او هو انه يصير ملتزما بالفتوى مع الشروع في العمل او يكون
ملتزما بايهما وهما السنه والشروع في العمل فاذا شرع في العمل بقول مجتهد او نواه لم يجز له العمل بخلافه وهذا قول الحاكم او يكون المقلد غير
ملتزم بايهما يعني ان المقلد لا يصير ملتزما بشيء مما ذكروا انما يجب عليه الترجيح بين المجتهدين كما سبق وقوله خلاف جنس اخيره ما تقدم من
قوله وفي كونه يصير ملتزما وللامام شرف الدين عليه السلام كلام في الفرق بين الملتزم وغيره حاصله ان الملتزم هو من نوى الالتزام لمذهب معين
والمقلد العامل به والصحيح ان الملتزم والمقلد متحدان في المعنى على ما ذكر من الخلاف ولا فرق بينهما التقييد من يسقى التزوم بالالتزام لانه
يجعل العامل مقلدا ولا يجعل الالتزام معنى وبعده اي بعد المقلد والالتزام باي هذه الوجوه على الخلاف فيها يحرم الانتقال الى مقلد
مجتهد اخر لان قول المجتهد عند المقلد كالدليل عند المجتهد فلا يجوز له الرجوع كما لا يجوز للمجتهد الا انتقاض في الاول لو يجاز عنوه حينئذ
كما تقدم وفي قوله لو جاز عنوه نسبه على ان المراد بالنقض الرجوع كان يظهر المقلد زيادة غير من قلده في العلم والورع وغيرهما من
الصفات المقتضية للترجيح فانه يجب حينئذ الانتقال الى مقلد الراجح على المختار كما يجب على المجتهد اتباع الراجح من الامارات وان كان رجحانها
متجددا

## المفصل السابع من مقاصد هذا الكتاب في التعادل وهو في اللغة المساوي

وفي الشرع استوا الامارتين عند المجتهد بحيث لا يستحق احدهما فضلا على الاخرى والترجيح وهو في اللغة فضل في احد
جانبي المعادلة ومنه قوله عليه السلام زن فارجح وفي الشرع تقوية احدى الامارتين على الاخرى لاقترانها اي احد الامارتين
بسببها اي سبب التقوية وهو وجود فضل في احدهما مسئلة لا يتصور تعادل فيما دل لانه قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين
للزوم التناقض لان الكلام في تعادل المتعارضين وهما نقيضان فلو وجد لثبت مقتضاهما ولا تعادل لانتفا المعنى الذي ذكرناه
بين قطعي وظني لاستقا الظني بالقطع بالنقيض و اما التعادل في الظنيين فقد يكون في نفس الامر وقد يكون في نظر المجتهد اما
التعادل في نفس الامر ففيه قولان احدهما المنع وهو مروي عن الامام يحيى واحمد بن حنبل والكرخي وابي الحسين والسيد احمد صاحب الجوهرة
وانما منع للزوم العبث سان ذلك ان المجتهد اما ان يجب عليه العمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا يجب والكل باطل فالاول
للتناقض والثاني للتحكم والثالث لاستلزام التخيير بين الاباحة والحرمة وهو عمل في الشرع بالتشهي وبين الحرمة والوجوب وهو ترك لهما
والرابع للعبث و ثانيهما الجواز وهو قول الجمهور وذلك لعدم دليل المنع وفيه نظر لما سبق من الدليل وقولهم لا نسلم الحصر في ما ذكر
من الاقسام لوجود قسم اخر وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ يتوقف المجتهد او يتخير ويرجع به الى العبث لبطلان
حكمهما مع التوقف لان المجتهد حينئذ يتوقف بتوقفهما ويرجع في الجاذبة الى غيرهما من الشرع او العقل وللزوم يرجع الى الاباحة على الحرمة مع التخيير او
ترك الوجوب والحرمة وقد ثبت بطلان ذلك واما التعادل بين الامارتين في نظر المجتهد بحيث لا يترجح احدهما على الاخرى عنده فجائز
اتفاقا فيعمل فيما تعارضا فيه بخيرهما من شرع او عقل وهذا مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء وفي التخيير بينهما كما ذهب اليه القاضي الباقلاني
والجبائيان لزوم الترك للامارتين حيث كان مدلول احداهما واجبا والاخرى محظورا لان العمل بالامارة الوجوب يرفع التحريم والعمل
بامارة التحريم يرفع الوجوب او لزوم التشهي في الشرع حيث كان احد مدلولي الامارتين اباحة والاخرى تحريما فان العمل بامارة الاباحة
حينئذ اتباع للتشهي في الشرع وعلى القول بالتخيير يعمل المجتهد والمستفتي فيما يتعلق به ما شاء وغير الخصوصيات اذ لو خير الخصمان بطل بعض الحكام
فيما هذا الوجه باحد الامارتين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالاخرى وما فرع من التعادل وبيان ما يقع فيه وما لا
يصح فيه احد في بيان الترجيح بين الامارات الموصلة الى التصديق اي التشهد وهو ثلاثة اقسام لانه اما بين منقولين او معقولين او
مختلفين والكلام في ترجيح الحدود وان كان خليقا بالتقديم على الكلام في ترجيح الادلة الفقهية لان الاول الى التصور والثاني الى التصديق
والتصور مقدم على التصديق طبعا فلتقدم عليه وضعا لكن لما كان الغرض الاهم في هذا الفن هو الكلام على ترجيحات الادلة لكونه اكثر
فيه المباحث المفهمة من الحدود واشد حاجة قدم الكلام فيها واعلم ان التعارض قد يكون في نوع واحد كظاهرين من الكتاب

او السنه

او السنه او الاجماع او المعقول ويكون في نوعين وقد اقتصر في المحصول على ذكر المقسمين الاولين المنقول والمعقول لمعرفة تقديم ما يقدم
منهما مما سيق وما يأتي ان شاء الله تعالى وسيجيء ان شاء الله في الشرح الى شيء من ذلك اشاره خفيفة سهلا على الطلاب فنقول
اما التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنه فان كانت السنه متواتره فهي كالكتاب وان كانت احادا فان تساويا في المتن وفي ما يرجع
الى امر خارج فالكتاب اولى لمواتره وان كان متنها قطعيا دون متنه فالسنه اولى من ظاهر الكتاب كان يكون خاصه او عاما او مقيدا وهو
مطلق او متحدة المدلول وهو متعدده او صريحة الدلاله وهو بجهة الاشاره والاقتضا او النسخه او الاما او المفهوم او موافقة الدليل
اخر كالحج وظاهره على خلافه او غير ذلك مما تقدم مفصلا والوجه في ذلك ان طرق الخلل الى السنه اما هو من جهة ذهول
الراوي وغفلته عما رواه واما ظاهر الكتاب فالخلل يتوجه من جهته الى وقوفه على حجية الدلالة او جهة المعارضة او دليل التاويل الحال
هذه اوقع احتمال الغفلة في حق الراوي المعروف بالعدالة والفقه وكثرة التحرز واما التعارض بين الظاهرين من الكتاب والاجماع
بين السنه والاجماع سيقدم الكلام في الترجيح بين المنقولين على العقليين لاخرين لاصالة المنقول في الاحكام الشرعية فقال
مسئلة يجب ان يطلب الترجيح بين الامارتين فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح وسواء كان دليل الرجحان قطعيا او ظنيا وخالف الباقلاني
فيما يرجح بالظن هذا ان تعدد الراجح بينهما بكل وجه بان تفيد احداهما خلاف ما افاده الاخرى الا ان امكن ولو من وجه بان يحتمل احداهما
تاويلا لو فوق الاخرى كحديث فيما سقت السما العشر مع حديث ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فالاول شامل لما دون خمسة اوساق وغيره
تحملناه على غيره جمعا بين الدليلين ولو كان المتعارضان من الكتاب والسنه فان العمل بما من وجه اولى من اطراح احدهما وذهب البعض
الى عدم الكفاية محتجا بحديث معاذ المتقدم ولا حجة فيه لانه معاذ انما اراد العمل بالكتاب حيث وجد كحكم الحادثة فيه فقط وبالسنه حيث
وجد الحكم فيها فقط ولو سلم فهو محمول على عدم الكتاب على السنه على وفق تعارضهما من كل وجه وذهب الجرجاني الى تقديم السنه لقوله
تعالى لتبين للناس وجوابه ان التعارض للكتاب من كل وجه غير بين له مثال قوله تعالى الا ان يكون ميتة مع قوله صلى الله عليه وسلم
في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فحملنا الاية على ميتة البر لتبادرها الى الاذهان جمعا بين الدليلين واما ان لم يمكن الجمع بينهما بوجه
من الوجوه فالترجيح ان كان ظنيين منقولين من نوع واحد ففيه اربعة اقسام يشترك فيها الكتاب والسنه والاجماع الا الترجيح بتعدد
الرواة فانه مختص بغير الكتاب والمتواتر من السنه اولها الترجيح بحسب السند وهو الطريق الى ثبوت المتن وثانيها الترجيح بحسب
المتن وهو نفس الدليل من امر او نهي او عموم او خصوص او اجماع او غير ذلك وثالثها الترجيح بحسب الحكم المدلول كالحظر والاباحة
ورابعها الترجيح بحسب الخارج وقد رجح كلا منها في مسئلة اما السند فيرجح فيه بكثرة الرواة لافادة كل واحد منهم الظن وبزيادتهم
يزداد الظن قوة حتى ينتهي الى التواتر وهذا مذهب الجمهور وخالف فيه الكرخي وقد اشار الى خلافه وبحثه بقوله فيما يلزم في الشهادة يعني لو
رجح بالزيادة للزم مثل ذلك في الشهادة والتالي باطل اما الملازمة فلان المفروض ان الزيادة لم تخرجها عن حد الظن واما الثانية فبالاتفاق ورد
بالفرق بان باب الشهادة اضيق فليس كل ما يرجح به الرواية يرجح به الشهادة ولذا اعتبر لفظ الحكم في الرواية دون الشهادة حتى لو ادى العبد بالكثير بلفظ الاحكام لم تقبلوا
وزيادة شهادة النسا ولو كثرت فكانت الشهادة مستندة الى توقعات تعبدية و يرجح فيه بعلم العقد في احد الراويين فان العالم اذا سمع ما
لا يحتمل اجراؤه على ظاهره بحث عنه ونظر في سببه فيطلع على ما يزيل الاشكال وقيل لا يرجح به الا فيما يروى بالمعنى وعلم العربية ليمكنه
التحفظ في مواضع الغلط واورد عليه ان النحوي يعتمد على لسانه فلا يامن الغلط وفيه نظر لان علمه بنية على مواضع الغلط فيحفظ عنها و
يرجح بزيادة الورع والضبط والفطنة وحسن الاعتقاد والفقه فكل من اتصف بصفة من هذه الصفات يرجح خبره على غير مقابله وهي وجوه الترجيح
الاشهر به يفيد ظن الرجحان و منها الاعتماد على الحفظ وذكر السماع للحديث لا على الخط والنسخة قال الاثرم وي رحمه الله وقد اختلف
و منها استعمال العقل فان خبر مات كامل العقل يرجح من خبر من اختلط عقله في اخر عمره ولهذا دونوا في المختلطين و منها موافقة
العمل المختار العامل بروايته نفسه يرجح من خبر من لم يعمل بروايته او لم يعلم انه عمل بها لان العمل بالرواية يضعف وهم الكذب فيها و منها

مصاحبه القصة فخبر صاحب القصة المباشرة لها ارجح من خبر غيره لكونه اعرف مما روى كرواية ابي رافع رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال قال وكنت انا الرسول بينهما اخرجه احمد والترمذي وحسنه فانها تزوج على رواية
ابن عباس رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اخرجه الجماعة ولهذا قال ابو داود قال ابن المسيب وهم ابن عباس رضي الله عنه غلط
في تزويج ميمونة وهو محرم وكون رواية ميمونة رضي الله عنها قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن حلال لان بسرف اخرجه مسلم وابو
داود والترمذي وزاد الترمذي وبنى بها حلالا بسرف اخرجه مسلم وابو داود والترمذي وزاد الترمذي وبنى بها حلالا وماتت بسرف
ودفنا في الظلة التي بنى بها فيها فهذه الرواية ارجح من رواية ابن عباس لكونها المباشرة للقصة ايضا و منها المشافهة من الراوي
لمن يروي عنه بان لا يكون بينهما حجاب كرواية القاسم عن عائشة ابنة بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا فخيرها رواه مسلم فانها ترجح على رواية
الاسود عن عائشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها حرا لمشافهة القاسم بن محمد بن ابي بكر لعمته دون الاسود لانه كان لا يكلمها الا من وراء حجاب
و منها القرب يعني قرب الراوي من المروي عنه بان يروي صريح بانه كان عند العمل قريبا دون الاخر كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى الله عليه
وسلم افرد التلبية على رواية من روى انه ثناها اي قرن لانه روى انا ابن عمر كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر انه اعرف و منها
التقدم في الاسلام كما كان للصحابة فان روايتهم تقدم على رواية الاصاغر منهم لقرب الاكابر من مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم في
الاغلب فالظاهر انهم اعرف هذا كلام الجمهور من اصحابنا وغيرهم وعن احمد انه تقدم الاكثر قال الاكثر فتقدم رواية الخلفاء الاربعة على غيرهم
قالوا ولذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة ويقبل روايته اذا كثر من غير تحليف و قد عكس هذا القول في بعض فتاويه العامة فقال
تقدم رواية متاخر الاسلام على رواية متقدمه لان متاخر الاسلام يحفظ اخر الامرين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا قال
ابرهيم النخعي كان يعجبهم حديث جرير البجلي في المسح على الخفين لان اسلامه كان بعد نزول المائدة فالواو في معنى متاخر الاسلام متاخر الوجه
ولذلك فتوى رواية ابن عباس في التشهد على رواية ابن مسعود والقول الاول اولى لان المتقدم في الاسلام اعرف واشد تحرزا
وتصونا لزيادة اصالته في الاسلام وقول ابن عباس كنا نخذ بالاحدث فالاحدث معناه تقدم المتاخر نفرينه على المتقدم والله اعلم
و منها شهرة النسب لان اهتمام النسيب بالتصون والتحرز وحفظ الجاه اكثر و منها عدم التدليس فتقدم رواية
من لا يدلس على من هو ضعيف الرواية عن رواية من يدلس لكون الاول اغلب على الظن و منها التحمل بالعنعنة فتقدم رواية
من تحمل بحدثنا على رواية من تحمله بسمعت قطعا او احتمالا للخروج الاول عن الخلاف فيكون الظن به اقوى و منها شهرة العدالة
فتقدم حديث مشهور العدالة وهو الذي لا يحتاج الى تزكية كائمة الحديث ونحوهم على من اشتهرت عدالته على من عرفت عدالته بالتعديل
و منها كثرة المزكين واعدليتهم واوثقيتهم فمن كان مزكوه اكثر واعدل او اوثق كان حديثه ارجح من مقابله فان اختلف الصفات
بانه كان مزكو هذا اكثر ومزكو هذا اعدل او نحو ذلك فموضع اجتهاد ومرجحات الترجيح صريحا اي صريح التزكية فمن كانت تزكيته بالصريح
من الفاظها قدم حديثه على حديث من كانت تزكيته بنفس الحكم لشهادته وهو او الحكم بالشهادة مقدم على العمل بالرواية لانه يخالف
الشهادة اكثر و منها قلة الوسائط والمراد قلة عدد الطبقات التي تنتهي فترجح على ما كان اكثر لقلة احتمال الخطا بقلة الوسائط
فلهذا يرغب الحفاظ في علو الاسناد وبالعنعنة في طلبه و منها الاسناد فاذا تعارض المسند والمرسل رجح المسند هذا اذا كثر
من يحتاج اليه والشافعية وبعض الحنفية العكس حكاه عنهم في فصول البدائع وعند الشافعي عند الكرخي والسرخسي وغيرهما انهما مستويان
احتج الحنفية بانا لقد لا نقول قال النبي صلى الله عليه وسلم الا اذا قطع بقوله ولذا قال الحسن اذا حدثني اربعة بعض اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واحب باختيار ان قطعه على اجتهاد وعدالة الراوي في الاجتهاد
يحتمل الخطا والمجتهد لا تقليد له فلا بد من ذكر الرواة ليجتهد في عدالتهم وقد لا نعلم المرسل حرج الراوي ونعلمه المجتهد ورد بان
الاتباع لغلبة ظن الصدق لا سيما من المجتهد لا يسمى تقليدا والحق ان المرسل لا يحرم بان النبي صلى الله عليه وسلم قال بل يظن انه قال ففي الارسال
مجرد ظنه وفي الاسناد ظنون جميع الرواة واسناد عبادة من اعتقد ذكره وفي المرسل لا نعرفها الا المرسل والمذكور في المسند نعرف عدالته
جميع من تحته من اهل الاسناد فيكون ممكن كثرة مزكوه و منها قرب الارسال فارسال الصحابي اولى لقوله بالاتفاق واعتقد ذكره في

المتن

المتن لقلته و بعده ارسال التابعي لقلة الوسائط و بعد ذلك ارسال من عرف من حاله انه لا يرسل الا عن عدل لحصول
الظن بعدالة من رواه و منها ذكر السبب للحديث فان ذكره دليل اعتنائه وتيقنه الحديث وكمال ضبطه له فيقدم ما ذكر سببه
على ما لم يذكر و منها الاتفاق على رفعه فاذا كان احد الحديثين لم يختلف في رفعه الى الرسول صلى الله عليه وسلم والاخر
مختلف فيه ووقفه قدم منهما ما لم يختلف فيه و منها قراءة الشيخ والتلميذ سمع وهكذا اسامي مراتب التحمل كما تقدم فانه
تقدم كل مما سبق من قوله وقوله الوسائط على ما قاله كما عرفته مفصلا و منها التصريح بالسماع من الراوي عمن روى
عنه فانه يقدم على لفظ محتمل للسماع وغيره نحو قال وعلى مثل هذا اسامي مراتب الفاظ الراوي التي تقدمت و منها السكوت
عنه اي في غير مجلسه وسمع به ولم ينكره اذا العقلاء على ما وقع في زمنه صلى الله عليه وسلم
اكد واتم من خطر ما جرى في حضرته بحيث تكون العقلاء عنه اشد خطرة ابعد فانه تكون موضع اختفاء لتعارض جهتي الترجيح
و منها اللفظ على المعنى فاذا كان احد الروايتين بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم والاخرى بالمعنى كقول الراوي امرنا ونهينا قدمت الرواية
باللفظ على المعنى لاحتمال ان يكون الراوي سمع ما امر بنهي قطعه تنبيا وسمع لفظ الامر والنهي من النبي صلى الله عليه وسلم فظن ان الامر
بالشيء نهي عن ضده او ان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فكان نظره الخلل الى الرواية بالمعنى اقرب و منها القول والفعل
والتقرير اما القول فلقوة دلالته ولهذا اتفق على تحريمه دون تحريم الفعل واما تقديم الفعل على التقرير فلان الغفلة عن فعل الغير
اكثر من الغفلة عن فعل النفس و منها عدم انكار الاصل لرواية الفرع عنه فان ذلك حجة ترجح لما لم ينكر على الاخر وهو الذي
انكره الاصل انكار نسيان وتوقف لا انكار جحود وتكذيب لما تقدم من انه اذا انكره الاصل انكار تكذيب غير مقبول وذلك لكونه مع عدم
الانكار اغلب على الظن منه مع الانكار ولان ما انكره الاصل انكار توقف مختلف فيه ٥ مسئلة واما حالات الترجيح بحسب
المتن فمنها النهي والامر والاباحة اما ترجيح النهي على بعده فلانه لدفع المفسدة والامر لجلب المصلحة سوا ادرك الجهتان او لم
تدركا لما عرفت من ابتنا الاحكام على المصالح والعقلاء لدفع المفاسد اشد اهتماما منهم بجلب المصالح ولهذا كان شرع العقوبات لفعل المحرم
اكثر منها لترك الواجب ولان اقتضا الجهة الى مقصودها انم لانه يحصل بالترك مع القصد وعدمه بخلاف فعل الواجب ولان النهي للدوام
دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي دون الامر لما عرفت من زيادة المعاني المجانبة في الامر على المعاني المجانبة في النهي وزيادة ما
اختلف فيه من معاني الامر اكثر منه على معاني النهي الحقيقية واما ترجيح الامر على الاباحة فللاحتياط لاستوى طرفي المباح دون
المامور به وقيل بالعكس لوحدة معناها وكثرة معاني الامر واستلزام تقديمه تعطيل الاباحة بخلاف العكس لان ترجيح المنهي فيه
تاويل للامر بصرفه عن ظاهره والتاويل اولى من التعطيل ولاشتمالها على مقصود الفعل والترك ولا شك ان جهة الاحتياط ارجح ٥
ومنها الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا كما ذكرناه من كون النهي اقل احتمالا من الامر والاباحة اقل احتمالا منهما فالاقل فيه جهة ترجيح
وان عارضتها جهة ترجيح اخرى ٥ منها المصنفة الشرعية فالعرفية فاللغوية فالمجاز كما اذا كان لفظ واحد له مدلول
لغوي وقد استعاره الشارع لمعنى اخر وصار عرفا له فانه اذا اطلق الشارع ذلك اللفظ وجب حمله على عرفه الشرعي دون المعنى
اللغوي لان الغالب من الشارع انه اذا اطلق لفظا وله موضوع في عرفه انه لا يريد غيره وقد سبق له مثالان وهكذا الكلام في لفظ له
محملان عرفي ولغوي او حقيقي ومجازي فانه تقدم العرفي لكونه اشهر على اللغوي والحقيقي لما تقدم على المجازي وهكذا اذا تعارض
لفظان حقيقي ومجازي ومنها جهات للترجيح اشار اليها بقوله وهو اي المجاز تقدم ترجيحا دلالة او شهرة
او قرب جهة او ثبوت مصححه او قوة او قرينة عاضدة اي في المجازية يعني انه اذا تعارض لفظان مجازيان فللترجيح بينهما وجوه
منها ان يكون دلالة احدهما ارجح من دلالة الاخر كان تعلقت احدهما بنص الواضع او بصحة النفي والاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاستفهام

ولكون الاخرين من الادلة الصعيفة على ما سبق ومنها شهرة احد المجازين على الاخر فان الشهرة توجب الترجيح لعدم افتقاره
الى القرينة حينئذ او لقلة افتقاره اليها فان الشهرة تستلزم لما عدم الافتقار كما اذا كان مجاز المنقول او قليلا لافتقاره اليها كما اذا دار
بين النقل ولم يبلغه كما لو قيل من نعوط تعليله الوضوء مع مبرز قلا وضوء عليه فان لفظ الغائط اشهر في الحدث من المكان ومنها
ان يكون احد المجازين اقرب جهة الى الحقيقة من الاخر كما اذا تعينت الذات فان جعله مجازا امر في الصحة اولى من جعله مجازا امر في الكمال لان
نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي الكمال ومنها ان يكون صحيح احد المجازين وهو العلاقة مشهورا او اشهر دون الاخر ومنها
ان يكون الصحيح في احد المجازين قويا كان يكون العلاقة فيه اقوى من علاقة الاخر كاطلاق السبب على المسبب فانه اقوى من اطلاق المسبب على
السبب لان السبب لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد بدون سببه الخامس ومنها قرب المجاز الى الذي
يلي واسطة والسبب الذي بواسطة فان الاول اقرب من الثاني فهذه ستة جهات لترجيح المجاز على المجاز ومرجوحه الترجيح اللفظ الاخر
مطلقا اي في اللغة وفي الشرع وفي العرف فانه مقدم على غيره ومنها انه مقدم عند المتقول شرعا وموكد الدلالة على مقابله فما قابل
الاول المنقول شرعا ومقابل الثاني غير المؤكد اما الاول فلان ما استعمله الشرع من غير تغيير للوضع اللغوي يكون العمل به اولى مما
استعمله مع تغيير وضعه ولان في وجود اللفظ الشرعي المنقول وجوازا استعماله خلافا فاما على اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي
واما الثاني فوجه الترجيح فيه ظاهر لما كان الدلالة وجوه احدها ان يكون احد النصين دالا على مطلوبه من وجهين او اكثر والاخر دالا
الا من جهة واحدة فالذي كثرت جهة دلالته اولى لانه اغلب على الظن وثانيها ان يكون دلالة لفظ احدهما مكررا دون الاخر
كما في قوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل مع حديث الايم احق بنفسها من وليها فانه وان سلم دلالة الحديث على مطلوبهم انما يروح بنفسها
كان هذا اعتضادا عليه لما تكرر وثالثها ان يكون دلالة احدهما بالمطابقة فيقدم على ما يدل بالالتزام لانها اضبط ورابعها
ان يكون حكم احدهما بدلالة السياق فيقدم على ما ليس كذلك ومنها ضرورة الصدق على الشرع فاذا تعارض نصان يدلان بالقطع
والمدلول عليه بالاقتضاء لانه غير صريح مقصود سوى الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه يجوز رفع على معنى الخطا والنسيان
ونحو واسأل القرية ونحو اعتق عبدك عني على الف فيتوقف عليه الصدق وكذا الصحة العقلية مقدم على ما يتوقف عليه الشرع لان مراعاة
الصدق او الصحة العقلية اهم ومنها انما العبث على غيره فاذا تعارض انما ان وقد عرفت ان الانما افتقر ان وصف بحكم لو لم يكن
لتعليله لكان عبثا والعبث اذا بلغ الى لزوم العبث والحشو كان نسبته كلام الشارع منه اولى مما اذا لم يلزم منه الا الاعراض عن
السائل او كون ما يترتب عليه الحكم غير علة الى غير ذلك مما سبق ومنها الاقتضاء والايماء فالمفهوم الموافق فالمنطوق
فهذه مرات للترجيح اما الاولى فلان نفي الصدق او الصحة العقلية او الشرعية ابعد من انتفاء قصد هذه الامور واما الباقية فقد مر
على البالية للاختصاص بقصد المتكلم واما البالية فلما في الرابعة من الخلاف وجوز ان لا يكون اولى اوهما وما ولذا اختلف في الخامسة
قتل العبد بالحر والخمس بالمعقودة في وجوب الكفارة واما الرابعة فلان مفهوم الموافقة اقوى من مفهوم المخالفة ولهذا لم
يقع فيه اختلاف من جهة العمل واذا اختلف فيه من جهة كون دلالته بالمفهوم او بالقياس او بالمجاز بالقرينة او بالنقل العرفي في خلاف مفهوم
المخالفة فالخلاف في العمل به ظاهر واختار الهندي ومن وافقه ان مفهوم المخالفة ارجح من مفهوم الموافقة قالوا لان المخالفة تستلزم
خلاف الموافقة وفيه نظر بل كل منهما يفيد التاسيس فانه الامر ان ما يفيده المخالفة مخالف لحكم المنطوق وما يفيده الموافقة
موافق له واتحاد نوع المنطوق والمفهوم ومفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة لا يرجحه الى التاكيد ومنها الخاص فانه يرجح
على العام اذا تعارضا لانه اقوى دلالة على ما تضمنه من دلالة العام عليه لاحتماله تخصيصه منه وهكذا الخاص من وجه يقدم على العام
من كل وجه وهكذا اذا لزم من احدهما تخصيص العام وفي الاخر ما يوجب الخاص فيقدم تخصيص العام لكثرته ومنها المقيد فانه
يقدم على المطلق لمثل ما ذكر في العام والخاص ومنها العام والمطلق اذا كان الاول غير مخصص والثاني غير مقيد فانه
يقدم كل مما ذكر على مقابله لان العام المخصص ومثله المطلق المقيد مختلف في حجيته بخلاف العام والمطلق المطلقين ولانه لا خلاف في ان

العام الذي لم يخص حجة بخلاف ما خص منه فان فيه الخلاف وقد علم ان الحجة مقدمة على المجاز ومنها العام الشرطي
كمن وما في اي الشرطيات على غيره يعني انه اذا تعارضت صيغ العموم وصيغة الشرط الصريح تقدم على غيره كالنكرة في سياق النفي لانه يفيد
التعليل بخلاف غيره وما كان للتعليل فهو اقل دلالة على المقصود فلو الغى العام الشرطي كان الغاء للعلة وغير العام الشرطي لا يلزم من الغائه الغاء
علة وللخفي انه قد لا يصلح للتعليل بحيث من فعل كذا فلا اثم عليه فلعل الكلام حينئذ صلح للتعليل والله اعلم وقد يقال يمكن ان يكون المراد تقديم
الشرط على النكرة المفيدة بغير لا التي لنفي الجنس اذا المنفي بها نصوص في الاستغراق ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه
ان قراءة الفتح توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه ولاجله عكس بعضهم فقال يتقدم النكرة المنفية على العام الشرطي وظاهر اطلاقات
الاصوليين ان النكرة المنفية تقدم على كل وفيه نظر فانه قد حكى بعضهم الاتفاق على ان لفظ كل يقدم عليها والظاهر ان تقدم ما تقدم من العام
الشرطي والنكرة المنفية بلا التي لنفي الجنس ولفظ كل موضع احتياط وكل منها مقدم على ما يتم بالعرمة كالجمع المحلى باللام اتفاقا وان قيل
قد تقدم انها جميعا يفيدان في العموم والحقيقة عنيه عن القرينة قلنا اما اذا كانا مشتركة كذا وان اللام والموصول والمضاف الى المعرف
فيحتاجها الى القرينة ظاهرة والا فان اللفظ قد يشهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يصار الى المعنى الحقيقي ولا شبهة حينئذ في احتياجه
اذا اريد معناه الحقيقي الى القرينة ومنها الجمع المعرف باللام او بالاضافة والاسم الموصول كمن وما الموصولين وهكذا الاسماء
فانها تقدم على الجنس المعرف باللام او بالاضافة لان ذلك لا يحتمل العهد او يحتمله على بعد بخلاف اسم الجنس المعرف واحتمال العهد فيه قريب
لكثرة استعماله في المعهود فكانت دلالته على العموم اضعف فالواو الجمع المعرف يرجح على الموصول ونحوه لانه اقوى في العموم لامتناع ان يحمل على
الواحد دون من وما الموصولتين او الاسماء مبين وفي هذا التعليل نظر لان امكان التخصيص الى الواحد لا يخرج العام عن كونه دلالة قوية ولا
لزم ان تقدم على العام الشرطي فلو قيل بان من وما ارجح من الجمع المحلى باللام يكون دلالتهما على العموم بالوضع فالجمع المحلى بمعونة القرينة لكان
وجيها ومنها الاجماع الظني فانه يقدم على غيره من سائر الادلة الظنية كالخبر الاحادي لان الخبر يحتمل النسخ بخلاف الاجماع وقيد
الاجماع بالظني لما عرفت من ان القطعي سقط معه الظني ومنها الاجماع السابق فانه يقدم على اللاحق فاذا نقل بالاحاد
اجماعان متعارضان احدهما على الصحابة والاخر على التابعين فذهب اجماع الصحابة لان الظن بنسخ بطلان اللاحق لمخالفته السابق ولان
السابق دائما اقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم والاقرب خير لقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم واعلم ان
الاجماع الظني من جهة السند والمتن تقدم عليه الاجماع الظني من جهة واحدة واجماع الكل من المجتهدين والعوام يقدم على اجماع المجتهدين خاصة
وما انقرض فيه عصر المجمعين على ما لم ينقرض وما لم يسبقه خلاف مستقر على ما سبقه خلاف لما عرفت من الخلاف في اعتبار العوام في انقراض
انقراض العصر وان لا يسبقه خلاف مستقر وفيه ما ذكر ما سبق من الاجماعات المختلف فيها وذهب بعض الناس الى ان الاجماع المسبوق
بالخلاف ارجح لانهم اطلعوا على المأخذ واختاروا ما خذ ما اجمعوا فيه فكان اقوى وبعض اخر الى انهما سواء لتعارض المرجحين

## مسئلة واما جهات الترجيح

يجب لمدلول فمنها الحظر والوجوب فالكراهة فالندب فالاباحة
فيقدم الحظر على الوجوب لما تقدم في تقديم النهي على الامر وتقديم الوجوب على الكراهة للاحتياط وتقديم الكراهة على الندب لان الفعل
حينئذ يكون فيه شائبة مفسدة وشائبة مصلحة وقد تقرر ان دفع المفسدة في نظر العقلاء اولى وتقديم الندب على الاباحة للاحتياط لان
الفعل ان كان مندوبا ففي تركه اخلال بالطلب وان كان مباحا فلا اخلال في فعله وقيل ان الاباحة تقدم على الحظر لاقتضائها الاصل
وهو عدم الحرج ولان العمل بالحرام يبطل دليل الاباحة بالكلية بخلاف العكس كما تقدم ولان الغالب انه لو كان حراما لكان لمفسدة ظاهرة
يطلع المكلف عليها وتقدير عدم دفعها ولان الاباحة مستفادة مما لا تحديد له وهو التخيير بخلاف الحظر فانه مستفاد مما يوجد تحديد له
الحرمة والكراهة وهو النهي وهذا كله لا تقاوم الاحتياط فان ملابسة الحرام موجبة للاثم بخلاف المباح وكان العمل بالحظر اولى للاحتياط
لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولهذا الوطء معه نسيها حرم الجمع بين من موافق الاصل موكد ومخالفه موسس
والتاسيس اولى من التاكيد وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان والغزالي الى انهما سواء لتساوي مرجحيهما عندهم وفيه ما عرفت ومنها
الدائر والمثبت والموجب طلاقا وعتقا والمطلق والاشق فانه يقدم كل واحد منها على مقابله اما تقديم ما يتضمن زيادة الحد على ما

نعم يجاب بان الحدود تدرأ بالشبهات ولان الخطا في نفي العقوبة اولى من الخطا في اثباتها كما قال عليه السلام لان يخطئ في العفو خير من
ان يخطئ في العقوبة ولانه اذا سقط لتعارض المثبت مع تقدم ثبوتها فالاولى ان يسقط لتعارض المثبت مع عدم تقدم ثبوته وعن المتكلمين
تقديم موجب الحظر نظرا الى ان فائدة الحل بالموجب الباسيس وبالدارئ التاكيد وذهب ابو طالب عليه السلام والغزالي الى انهما سواء لان
الشبهة لا توثر في ثبوت مشروعية بدليل انه ثبت بخبر الواحد والقياس مع قيام الاحتمال وانما تسقط الشبهة اذا كانت في نفس الفعل
الموجب له واما تقدم ما نفى اثباته على ما مضى نفيا فلا شبهة المثبت على زيادة علم ولان ثبوته فائدة التاسيس بخلاف النافي وذهب
الامدي الى تقدم النافي على المثبت لاعتضاده بالنافي وهو المقرر بالاصل بخلاف المثبت فاقل ولوجه اخر وهو ان الحل بالمقرر حكم يتاخر عن الناقل
فيكون للتاسيس بخلاف العكس فانه تعتضد الحكم بتاخر الناقل فيكون المقرر للتاكيد وجعلهما معا في التاسيس اولى من جعل احدهما في التاكيد
وذهب القاضي عبد الجبار الى انهما سواء مصيرا منه الى ان المثبت وان ترجح بالوجهين السابقين فالنافي يترجح ايضا بالوجهين الاخرين صعاريهما
مثالهما خبر بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى وخبر اسامة انه دخل ولم يصل واما تقدم ما يوجب طلاقا او عتقا على ما يوجب
عدمهما فهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري وابي القسم البلخي وغيرهم ووجهه ان البيت اراد ابقاء صحتا
في ذلك كانت بينه العتاق والطلاق اولى فكذلك الحيران وذهب بعض الاصوليين الى عكس ذلك لكون النافي عاضدا وفق الدليل المقتضي
لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على الدليل المقتضي لبقيهما ما افاده الباسيس وذهب السيد ابو طالب والامام يحيى والهادي عليهم السلام
والحاكم والشيخ الحسن الى انهما سواء لان كل واحد منهما مقتضى لحكم شرعي فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر من هذا الوجه وتكافا لوجوه متعارضة
واما تقدم الحكم التكليفي على ما يقابله الذي هو حكم الوضع فالاصوليون فيه فريقان منهم من يذهب الى ما ذكرناه لان التكليفي مقصود
بالذات ومحصل للثواب واكثر من الاحكام الوضعية واما تقدم الحكم الناقل ومنهم من يعكس ذهابا الى ان الوضعي لا يتوقف على
ما يتوقف عليه التكليفي من فهمه والتمكن من فعله واما تقدم الحكم الناقل فالاشق على المكلف ففيه خلاف ايضا والمختار تقدم الحكم الاشق
لزيادة مشقته على الاشق وكثرة ثوابه ولكونه المقصود منه اكيد من مقصود الاخف وظهور تاخر التشديدات ولهذا اوجبت العبادات
وحرمت المحرمات شافعا وقيل بالعكس ذهابا الى ان الشريعة مبناها على التخفيف لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه الصلوة والسلام بعثت بالحنيفية السمحة ولا يخفى ان هذه المرجحات جرى في القياس ايضا لتعلقها
بالاحكام ولهذا لم نعد ذكرها مفصلا

## مسئلة واما جهات الترجيح بحسب امر خارج فهي

انه تقديم الموافق للدليل او لفعل الوصي كرم الله وجهه او لما ذهب اليه الاكثر او لمذهب الاعلم تقدم كل مما ذكر على ما
مقابله اما الاول فبحيث يكون احد الحديثين موافقا لظاهر الكتاب دون الاخر فيكون الاول اولى باعتبار كحديث من لم يتم عن صلوته او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها يعارضه حديث النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة لكن الاول يعضده ظواهر من الكتاب مثل قوله
تعالى حافظوا على الصلوات وما روي الى معفرة من ربكم وجواز ان يكون احد الحديثين موافقا لاخر دون الاخر كحديث لا نكاح الا بولي مع
حديث ليس للولي مع الثيب امر فان الاول موافق لحديث ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث ويجوز ان يكون احدهما
موافقا للقياس دون الاخر وكذا موافقة احدهما الدليل العقلي دون الاخر الا ان يكون مما يجوز تغيره ففيه ما تقدم من الخلاف هل يعمل
بالناقل او بالمقرر والوجه ان الموافقة لدليل اخر تقوي الظن بمدلول الموافق والعمل به لا يستلزم الا مخالفة دليل واحد والعكس
يستلزم مخالفة دليلين وروي في فصول البدائع عن ابي حنيفة وابي يوسف عدم اعتبار كثرة الادلة واخباره واضح له يحتج لا تعارض ما ذكرناه
من زيادة قوة الظن بالكثرة واما الثاني فكتقديم رواية من روى في بكارات العذارى سبعا وحسنا على رواية من روى اربعا لان
الاول وافقه علي كرم الله وجهه وروي شهد له الرسول صلى الله عليه وسلم بكون الهدى والحق معه وشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم على
الدليل ابلغ في تقوية الظن من كثرة ما ذكرناه من وجوه الترجيح واما الثالث فمرجح لعمل الاكثر على خلافه لقوة الظن في
الموافق لتعدد عقله الاكثر من عن المرجح وقيل لا ترجيح بذلك لانه ليس بحجة واما الرابع فلان الاعلم اخبر بالتاويل واعرف
بمواقع الوحي والتنزيل ومنها انه تقدم الدليل الراجح دليلا ناويله والدليل المعلل والدليل الامس بالمقصود والدليل

المفسر



المفسر من جهة راويه بقول او فعل والدليل المتاخر يقدم على ما ذكر على ما قابله فاذا كان الدليلان مؤولين وكان دليل
التاويل في احدهما ارجح من دليل تاويل الاخر كان الارجح دليل تاويله اولى لكون التاويل حينيذ اقرب كما تقدم وهكذا اذا كان احدهما دالا
على الحكم والعلة والاخر على الحكم وحده فان الاول اولى لكونه افضى الى مقصود الشارع بسبب سهولة الانقياد وسرعة القبول
حينيذ لكونه معقول المعنى ولان دلالته على الحكم مجتمعتين لان دلالته على العلة دلالة على الحكم ايضا بالواسطة وكذا اذا كانت
احدهما امس بالمقصود واقرب اليه من الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يدل بعمومه على تحريم الوطء بملك اليمين وقوله تعالى او ما
ملكت ايمانكم يدل بعمومه على تحليله فالاية الاولى امس بالمقصود وهو بيان حكم الجمع من الامة لانه لم يقصد بها بيان حكم الجمع واما ما
روي من ان عليا رضي الله عنه قال احلتهما اية وحرمتهما اية ورجح التحريم وعن التحليل فهو راجع الى ما تقدم من ترجيح المحظر او الاباحة
على ما سبق من الخلاف وهكذا اذا كان احدهما مفسرا من جهة الراوي بقول منه او فعل دون الاخر فانه يقدم المفسر لان الراوي اعلم بمعنى
الخبر فيكون ظن الحكم به اقوى وهذا حيث كان المفسر لفظا مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والمفرق يحمل على المفرق بالبدن والمفرق بالقول وقد روي ان ابن عمر كان اذا اراد ان يوجب البيع مشى قليلا ثم رجع
واصحاب ابي حنيفة خلافه موافقة لاطلاق الاية مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة في البيع والشرى
وقد حصلا بالعقد عن تراض واشهد واذا تبايعتم والامر بالاشهاد للتوثق في العقد واما ان الخيار بعده بينا فيها وهكذا المتاخر
يقدم فيجوز ان يكون مورخا بتاريخ مضيق او متضمنا للتشديد دون الاخر كما تقدم او غير ذلك من القرائن كحديث جابر كان اخر الامرين
من رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ترك الوضوء مما مست النار وكحديث ابن عباس في شاة ميمونة ماتت فهلا اخذتم اهابها
مع حديث عبد الله بن عكيم ان رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم كتب الى جهينة قبل موته بشهر ان لا ينتفعوا من الميتة باهاب
ولا عصب وقد عد من القرائن تاخر اسلام الراوي ووفق بينه وبين ما تقدم من الترجيح بتقدم الاسلام بان الاول فيما علم تاخر احدهما وان
روايتهما للثبات قدم الاقدم في الاسلام والثاني فيما علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او ان اكثر روايته قبل اسلام المتاخر الغالب
كالمحقق او ان روايته هذه قبل روايته المتاخر ومنها العام الوارد على سبب خاص فانه يقدم على غيره في صوره السبب
خاصة لقوة دلالته عليها ولهذا امتنع اخراجها بالتخصيص والاخر وهو ما لم يرد على سبب يقدم عليه اي على ذي السبب في غيره
اي في غير السبب الخلاف في ساوي الوارد على سبب لغير صورة السبب كحديث من بدل دينه فاقتلوه مع حديث النهي عن قتل النساء
والولدان الوارد في نساء اهل الحرب فيقصر على الحربيات ويرجح الاول في المرتدات واما في صورة السبب فيقدم العام والسبب
لانه اما خاص به على راي او واجب الدخول على راي ولذلك لا يجوز اخراجه من العموم

## ولما فرغ من الكلام في الترجيح بين المنقولين اخذ في الترجيح بين المعقولين كالقياس والكلام فيه بحسب العلة

نفسها او بحسب دليلها او بحسب دليل حكم الاصل او بحسب الفرع وثلاث مسائل اما الترجيح بحسب العلة فقال فيه

## مسئلة ويرجح الوصف الحقيقي وهو الثبوتي الظاهر المنضبط المتعلق في نفسه من غير توقف على عرف او شرع على ما قابله من

الاوصاف كان يكون حكما شرعيا او حكمه مجرده للاتفاق عليه والاختلاف في مقابله ويجعل العلة يرجح الوصف الثبوتي على العدمي
والمعنى ان القياس الذي علته وصف ثبوتي مقدم على ما علته وصف عدمي وهكذا الكلام في سائر الاوصاف المذكورة ويرجح الوصف الباعث
على الامارة المجردة للاتفاق والاختلاف ايضا والوصف المنضبط والوصف الظاهر على مقابلهما للاتفاق والاختلاف وفي الظن
بالانضباط والظهور واصل الباب افاده زيادة غلبة الظن ويرجح الوصف المعرف وهو العلة المميزة ذات الوصف الواحد على الوصف
المتعدد ذي الاوصاف لكونه اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف ويرجح الوصف الاقل تركبا كذي الوصفين على الاكثر كذي الثلاثة
لكونه اقرب الى الضبط واسلم من ادخال وصف طردي ويرجح الوصف المتعدي على القاصر لكونه اكثر فائدة وقيل بالعكس لان الخطا

وقد سبق تحقيقه في مسالة ان تخصيص العام مدحا او ذما لا يقدح في عمومه فقد بين ذلك بقوله في الترجيح والتحقيق ان قصد المبالغة في مقام الحث الخ

في الترجيحات الصحيحة

في القاصرة اقل وقيل هي سواء المعارض الوجهين واعلم انه انما يتحقق التعارض بين المتعدية والقاصرة فيما اذا اتحد
الحكم وعلل بكل منهما وقلنا بامتناع تعدد العلل او تعدد مع اتحاد المحل فيرجح المتعدية حينئذ اكثر فائدة بالنسبة الى المحل الاخر
الذي وجدت فيه دون القاصرة لانها ان كانت هي العلة ثبت له ذلك الحكم وان كانت العلة القاصرة لم يثبت واما اذا تعدد المحل وعلل
حكم محل بالقاصرة وحكم المحل الاخر بالمتعدية فلا تعارض بينهما في المحلين وهو ظاهر ولا في محل ثالث وجدت هذه المتعدية اذ لا وجود
للقاصرة فيه لانها لا تتعدى محلها والا لم تكن قاصرة **وكذا يرجح الوصف الاكثر تعديا** على مقابله وهو الاقل تعديا لان الاكثر اكثر
فائدة وزيادة الفائدة تجلب الاعتبار **ويرجح الوصف المطرد** وهو الذي لا يتخلف عنه الحكم اصلا على مقابله وهو المنقوض لسلامته
عن المفسد وبعده عن الخلاف **ويرجح الوصف المنعكس** وهو ينتفي الحكم بانتفائه على مقابله للبعد ايضا **وهكذا جامع الحكم مانعها**
فكلما وجد وجدت الحكمة وكلما انتفت ترجح على ما لا يكون كذلك لزيادة انضباط الجامع المانع وبعده عن الخلاف وقوله **كل على مقابله**
معناه انه يرجح كل واحد من الاوصاف المذكورة من اول المسئلة على ما يقابله كما تقدم تفصيلا وموجها **واذا تعارضت المقاصد الضرورية**
الخمسة وما يتبعها تحت **مصلحة الدين** نظرا الى كونه ثمرة اكمل الثمرات وهي نيل السعادة الابدية ولما ثبت من انه غرضها ومقصود من اجلها
لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل تقدم الاربع الضرورية على الدينية لان الاربع حقوق ادمي محتاج بخلاف الدينية
ولذلك قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا وخفف عن المسافر بالقصر ووجب انقاذ الغريق ولو ادى الى ترك الصوم ترجيحا لمصلحة
النفس على مصلحة الدين وجاز ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وان قيل ترجيحا لمصلحته واجب بان القصاص حق لله
تعالى ايضا ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والصرف لما يفضي الى تفويتها وعدم الترجيح باجتماع الحقين واما التخفيف بالقصر وترك الصوم
فانما لزم منه التقديم على فروع الدين ولا نزاع فيه انما النزاع في انه لا يقدم شيء منها على اصول الدين ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر
تقاوم مشقة الاربع في الحضر فلم يكلف المقصود واما الصوم ونحوه فلم يفت مطلقا بل يجبر بخلفه كالقضاء والاداء مع الانفراد
وقوله **فالنفس فالنسب فالعقل فالمال** معناه انها مع التعارض يرتب على هذا الترتيب فمصلحة النفس تابعة لمصلحة الدين اذ
بها تحصل العبادات التي هي اساس الدين ثم النسب لان حفظه انما كان مقصودا لاجل حفظ الولد حتى لا يتعرض لا يعلم ضائعا لا ترى انه لم يكن مطلوبا
لذاته بل لافضائه الى بقاء النفس ثم العقل لفوات النفس بخلاف العكس فكانت المحافظة عليها مع ما يفضي الى الفوات مطلقا اولى
وانما قدم على ما بعده لانه مركز الامانة واساس التكليف ومطلوب للعباد بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا كانت هذه
الرتب مصلحة في العقوبات المرتبة عليها على نحو اصلا وفي انفسها فان قيل لم لا يكون مصلحة المال كمصلحة النسب فان حفظ المال
يفضي ايضا الى حفظ النفس قلنا حفظ المال غير متحقق لذلك وان افضى اليه في بعض الاحوال لان المقصود منه في الاغلب بقاء
النفس مترفهة بخلاف حفظ النسب فانه متحقق لحفظ النفس ولمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بكونه مكملا لها ولهذا قال
**فالمكمل كذلك** ووجه تاخرها عن الضروريات ظاهر ولهذا لم تراع في كل ملة وقوله **فالحاجي فالتحسيني** معناه ان مرتبة الحاجية
مع ما تقدم لزيادة مصلحة الضرورية وغلبة الظن بها ولهذا لم يخل مراعاتها ومكملها تابع حكمها لان مرجع جواز الحاجيات كان مع
فيه ثم هي سواء كانت اصلا او مكملا مقدمة على التحسينية لتعلق الحاجة بالحاجي دون التحسيني **ويرجح الوصف العام الكلي**
**على الخاص** لبعضهم لان العام اكثر فائدة واكثرها تعلق الاعتبار **ويرجح الوصف المثبت للحكم على الوصف النافي له** لان المثبت
افاد حكما شرعيا فيكون موسسا بخلاف النافي **وقد ينعكسان** فيقدم الوصف الخاص على العام وروي هذا القول عن مالك وكلامه
في المجرى لا يفهم الا نفي افادة الاعمية والاخصية للترجيح وعلله في قبول الدافع للمنفعة وتقدم النافي على المثبت عند ابن الحاجب ومن
معه اما تقديم الخاص فلان اشتماله على القيود المخصصة له ما يعضد زيادة الاعتبار بانه وذلك مما يجلب ظن الاعتبار فقل
وعلى هذا وقع الخلاف بين السبكيين الوالد والولد وناخر القصاص لمصلحة عامة مجوزا الوالد بانه ترجيحا للمعامة وسعه ابن

طالب

طالب ترجيحا للخاصة واما تقديم الوصف الدال على المسبب فلثبوت حكمه راجحا او مساويا اما راجحا فظاهر واما مساويا فلدلالته
فلدلالته بالنفي الاصلي قلنا موافق الاصل مستغنى عنه بالاصل واما الشارع بالمحاج اليه اكثر ولو سلم تاثير المثبت بالمناسبة
فلسببيته وفي كلام الامدي ما يدل على استوائهما حيث قال ان الحكم لا يكون مطلوبا لعينه بل لما يفضي اليه من الحكمة والشارع
كما يريد حصول الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يريد تحصيلها بواسطة نفيه **ويرجح الوصف المطرد** فقط **على المنعكس** وقط لقوة
القول بالاطراد وضعف القول بالانعكاس **ويرجح وصف عادم المرجح** وهو المعارض على مقابله وهو وصف لم يعدم المعارض
وان كان معارضه مرجوحا لان العادم اغلب على الظن **وهكذا اذا تعارض وصفان كل واحد منهما مرجح فانه يرجح الوصف الراجح**
**عليه** اي على مراجحه على مقابله وهو المرجح الذي لم يرجح على مراجحه لما تقدم **ويرجح قوي موجب المقتضي** من الاوصاف على مقابله
وهو ما لم يكن موجب المقتضي فيه قويا فاذا انقض علينا متعارضان وكان موجب التخلف في احدهما مانع او عدم شرط اقوى من
موجب نقض الاخرى او كان موجب نقض احدهما قويا وموجب نقض الاخر محتملا فانه يقدم الاقوى والقوي والوجه ما تقدم **ويرجح**
**من الاوصاف متعدد الاصول** على مقابله فاذا تعارض وصفان احدهما له اصلان والاخر له اصل واحد قدم الاول لما تقدم
اذ مسئلة مع الاخر بسبب حكمين ثبت لعدتها باعتبار كثرته دون الاخر وذهب الحنفية الى ان القوي في الترجيح بكثرة الادلة الى انه لا ترجيح
بتعدد الاصول **ويرجح من الاوصاف موافق عمل الاكثر** على مخالفه فاذا تعارض قياسان واتفق احدهما عمل الاكثر دون الاخر عمل بالاول
وكذلك كما وافق عمل الوصي او الاعلم لما تقدم في نظيره من المنقول وقوله **كل على مقابله** قد عرفت معناه **هسئلة**

## واما الترجيح بين القياسين المتعارضين

بحسب دليل الوصف المعلل فانه يرجح الوصف **الثابت**
**بالاجماع فالنص الصريح فالظاهر على مراتبه فالايماء كذلك فالسبر فالمناسبة فالدوران** فكل من المعطوفات مقدم
ما قبله فيقدم الوصف الثابت بالاجماع لان الاجماع لا يقبل النسخ ولهذا قدم في نفسه على النص عند التعارض والنص الصريح من مراتبه
تقدم بيانها وتوجيه ترتيبها فما ثبت من الاوصاف بمرتبة منه قدم على ما ثبت بالمرتبة التي بعدها ثم الايماء كذلك اي على مراتبه
فيقدم ما كان الايماء فيه الى علية الوصف بعينه ثم الى التطريم العرق بين حكمين ثم ذكر ما سبب مع الحكم لما يلزم في الاولين من
البحث وتاخر السبر ويرجح الاول منها لذكر العلة بعينها واما الثالث فلان الظاهر من العرق بالوصف افاده عليته والاصل
عدم غيرها فكان اقرب الى ما سبق واما الرابع فلان مقارنة المناسب تغلب الظن الاعتبار وقدمت هذه على السبر للنص وقدم
السبر على المناسبة لان قياس السبر يتضمن في المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة وقدمت على الدوران
لقوة الخلاف في اثبات العلة **وقد عكس في الاولين** وهما الاجماع والنص فقدم بعضهم النص على الاجماع لان النص اصل الاجماع
وحجيته انما ثبت به واصالة لا تقاوم احتمال النسخ **وعكس ساقي الاخرى** وهما المناسبة والدوران فقال بعض بتقديم الدوران
لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة **وجوابه** ان الدوران قد يقع مع المحل وغيره من الاوصاف الطردية
والظن باعتبار الشائع المناسب اقوى من ظن اعتبار ذلك **واذا تعارض قياسان طريق وصف احدهما الايماء الواقع مع ظهور المناسبة**
والاخر بالايماء لا غير **قدم الايماء مع المناسبة عليه فقط** اي على الايماء دون مناسبة لاشتراط البعض في مسلك الايماء مناسبة
الوصف المومى اليه **ويرجح ايضا الدليل القطعي على الظني** في الوجه ظاهر **وهكذا اذا كان الوصفان المتعارضان طريقهما**
**المناسبة مع السبر او مع الدوران والاخر طريقه المناسبة فقط قدم الامران عليها فقط** لان الثالث بامرين اقوى من المناسب بامر
واحد **وهكذا اذا تعارض وصفان مناسبان وكانت المناسبة في احدهما مع الاقوى من المسالك قدمت عليها** اي على المناسبة اذا
كانت **مع الاضعف** وهو ظاهر **هسئلة**

## واما الترجيح بين القياسين المتعارضين

بحسب دليل حكم الاصل فانه **يرجح تقوة دليل حكمها في الاصل** كان يثبت في احد الاصلين بالمنطوق وفي الاخر بالمفهوم لقوة الظن

تقوية الدليل وهكذا اذا كان دليل الحكم واحد الاصلين مما وقع الاتفاق على عدم نسخه والاخر مما وقع الاختلاف فيه فقدم
الاول لبعده عن الخلل وترجح القياس ايضا بوقوع حكم اصله وجريه على السنن اي سنن القياس على ما وقع حكمه معدولا عن
السنن وهو ذو والنظر المعقول معناه للاختلاف فيه كما سبق ❊ **واما الترجيح** من القياس بحسب الفروع **فترجح**
احدهما على الاخر **بالمشاركة في العين** اي مشاركة الفرع للاصل في عين العلة وعين الحكم **فالعلة فالحكم فالجنس**
اي فالمشاركة في عين العلة فقط فالمشاركة في عين الحكم فقط فالمشاركة في جنس العلة فقط وجنس الحكم لا عينها فالاول ظاهر
والثاني لان العلة هي الجهة والتعدية فكلما كان التشابه فيها اكثر كان اقوى وعكس بعض الحنفية معللا بان الحكم هو المقصود
الاصلي فقوة التشابه فيه اولى والثالث ظاهر والترجيح من الجانبين فيها بحسب مواتيها قربا وبعدا **او** يرجح احد القياسين **بموته**
اي الحكم **في الفرع جملة** لانفصلا والقياس يعضد الحكم لا التحصيله والاخر بالعكس لان اثبات تحصيل الشيء اهون من تحصيله
من اصله فيكون اقرب الى الظن واسرع الى القبول والخلاف في الثاني كما تقدم ❊ **مسئلة واما الكلام**
**في الترجيح بين المنقول والمعقول** فانه يرجح الاول وهو المنقول **ان كان خاصا منطوقا** لكونه اصلا والعقل
نظرة الخلل اليه بالنسبة الى القياس كما سبق **والا** يكن كذلك فلا محالة يكون عاما او مفهوما **فالعام تقدم** الخلاف فيه
هل يخصص بالقياس اولا **والمفهوم مجال اجتهاد** لكونه درجات منها ضعيف جدا ومنها قوي جدا ومنها ما هو متوسط بين ذلك
فالترجيح فيه انما يكون على حسب ما تبلغ المجتهد من قوة الدلالة وضعفها عند مقابلته بدرجات القياس ❊
**مسئلة والترجيح يقع في الحدود السمعية** كحدود الاحكام والصلوة والصوم وانما قيد الحدود بالسمعية لان متعلق
الغرض هنا هو الحدود السمعية الظنية المتعارضة لا العقلية وانما لم يعرض لقيد الظنية لما علم من ان التعارض لا يقع فيها
اذا كانت قطعية وحينئذ يقع الترجيح بين الحدين **بامور كثيرة كالصراحة** يعني ان الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الدالة
على الغرض المطلوب الدالة عليه بالمطابقة او المتضمن ارجح من الحد الذي يكون مشتملا على غير ذلك الالفاظ كالمجازية والمشتركة
والغريبة والمضطربة والدالة على العرض بالالتزام لقرب الاول الى الفهم وبعده عن الخلل والاضطراب **ومنها الترجيح**
بتقديم الاعرف على الاخفى لان الاول افضى الى الغرض المطلوب من الثاني قال العلامة في شرح المختصر ما معناه فتقدم الحسي ثم
العقلي ثم العرفي ثم الشرعي اما تقديم الحسي على العقلي والعقلي على العرفي فظاهر واما تقديم العرفي على الشرعي فلعل وجهه انهما
مع اشتراك مقابلهما في المرجوحية ممتاز العرفي بكونه مقابله في الاغلب مرجوحا بالمرة ولا كذلك الشرعي فكان العرفي اعرف ولم
يذكر العلامة اللغوي ولكن يقال مرتبته اللغوي الذي لم يتطرق اليه نقل ارجح من العرفي لعدم الاحتمال فيه والله اعلم ❊
**ومنها الذاتية** فالحد المشتمل على الذاتيات مقدم على ما اشتمل على العرضيات لانها وان اشعرت بالاشارة افاده التمييز بين
الاغيار فقد اختص الاول بافادة تصور حقيقة المحدود دون الثاني **ومنها الاعمية** فاذا كان مدلول احد الحدين
اعم من مدلول الاخر يرجح الاعم لكثرة الفائدة **وقد تنعكس** في رأي للاتفاق على عدم دلالة الاخص والاختلاف فيما عداه **وههنا**
ترجيحات بامور خارجة **منها الموافقة** من احد الحدين **لنقل الشرع او اللغة** دون الاخر فان الموافق اولى لكونه ابعد
عن الخلل واغلب على الظن ومقررة الوضعهما دون الاخر **ومنها القرب منه** اي من نقل الشرع او اللغة فاذا كان احدهما
مناسبا للمعنى الشرعي او اللغوي دون الاخر قدم لما ذكر **ومنها قوة طرق الاكتساب** فما كان طريق اثباته ارجح فهو اولى
لقوة الظن **ومنها موافقة اجماع او قول معصوم او عمل عليها** ولو واحدا لما ذكر **ومنها تعريف حكم حظر**
**او ورد** الحد فاذا كان احدهما مقررا للاحد الامرين والاخر خلافه قدم المقرر لما تقدم وفيه من الخلاف ما تقدم ❊
**خاتمة للترجيح طرق كثيرة** غير ما ذكرناه ومدارها على غلبة الظن وقد سبق كثير منها كتقديم بعض مفاهيم المخالفة

على بعض

على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك وغير ذلك ومنها ما لم يسبق له ذكر ولا يعقل اعتماد الناظر
المجتهد كتقديم الخبر الفصيح او الافصح كل منهما على معادله وما رواه ويه عمر مد ليل وغير ذي اسمين على مقابله وغير ذلك **والترجيح يعدد**
**في المتقابلين** فاذا تقابلت الترجيحات المذكورة في الدلالة والمجرد وترك بعضها مع بعض تسعت ترجيحاتها كثيرة **فيعسر حصرها**
ولكنه سهل على ذي الفطنة الاطلاع عليها اذ **في ما ذكر** من طرق الترجيح **ارشاد الى ذلك** جواز تكون احد المعرفين اعرف من الاخر مع كون كل
منهما اعرف من المجرد ولكن المعرف الاعرف لم يكن على النمط الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل او العكس فيما ذكره فيما ذكر الجامعة وتأخير
عكسه فما هو بالعكس اولى لحصول التعريف به مع اختصاصه بذكر الذاتيات العامة الكاشفة عن الحقيقة المشتركة ووقوعه على وفق الطبع
وجواز تكون احدهما موافقا للنقل السمعي مخالفا للهوى والاخر بعكسه فان كان دليل احد النقلين احد هما ترجيح الاخر المرجح والا فالنقل الشرعي
اولى لان اهمال النصوص على وجه لا يمكن الجمع بينها مراعاة لموافقة الشرعي عسر معهود هذا في الجزء وبعد طرق الترجيح في الحجج على هذا النحو
والله اعلم ❊ **المقصد الثامن** من مقاصد هذا الكتاب **في احكام الفعل** وهي الاحكام **الخمسة** التي هي الوجوب
والحرمة والندب والكراهة والاباحة **كقضاء الدين فالظلم والاحسان وسوء الاخلاق كتغطية الوجه** وغيره مما يهدر على تركه والدم
على فعله **والصرف من المالك في ملكه وحدودها** اي الاحكام الخمسة **تقدمت** في مباحث الاحكام لان معرف الحكم قد يكون هو الشرع وقد يكون
هو العقل فيوقف لتعرفها من المقصد السابق هناك **مسئلة** اختلف **فيما لا يدرك فيه بخصوصه جهة محسنة له او**
**مقبحة** له كالمشي بالبوادي والظلم تحت اشجارها والشرب من انهارها وبدا وامثاله ما يقبح به الحجر ولا مضرة فيه على احد كالنابت في غير ملك
فقول له ما لا يدرك فيه بخصوصه معناه ان الفعل لا يدرك فيه جهة الخصوص والتفصيل في كل فعل فعل واما على جهة الاجمال فانه يدرك
فيه ذلك ويحكم به ولهذا اختلفوا فيه على اقوال **بلغ** اولها **الاباحة** وهو مذهب المعتزلة والجمهور **وثانيها الحظر** وهو للبعض
من الامامية والبغداديين والمعتزلة ولا يتجه الا الشرع **وثالثها الوقف** وهو رأي الاشعرية وابي بكر الصيرفي والشافعية بمعنى انه لا يدري
هل هنا حكم او لا وهل الحكم الحظر او الاباحة قالوا لعدم الدليل على ثبوت حكم في ذلك سنا منهم على ان ما استدل به مخالفوهم
فلمنع مقدماته **واحتج الاول** بان حكما كذلك **نفع لم يتبين مضرة** فانا نقطع بحسن الانتفاع به كما نقطع بقبح الظلم وحسن
الاحسان وبفعله **ضرورة** من غير فرق **واحتج الاول** ايضا بانه **اذا ملك جواد** متصف بغاية الجود **جزءا للغرو واحد**
**مملوكه فطرة** من ذلك البحر **فلا قبح** يدرك بالعقل في ذلك **ضرورة** وتناول العبد المستلذات التي خلقها الله تعالى مردود
اضرار بمنزلة تناول المملوك فطرة من بحر ملك بل اقل وما قيل من انه اذا اريد ان لا يحكم بالحرج فمسلم ولكنه لا يستلزم الحكم بعدم الحرج
وان اريد خطاب الشارع لعدم الحرج فلا شرع وان اريد حكم العقل بالحجر تناقض لان المفروض انه مما لا يحكم للعقل فيه فبقي ابد احتمال
الاخر ومنع التناقض فان المفروض ان لا يحكم للعقل فيه بخصوصه ولا ينافيه الحكم العام بالاباحة كما سيقف الاشارة اليه **احتج**
**الثاني** وهو القائل بالحظر بان ذلك **تصرف في ملك الغير** بغير اذنه لانه المفروض فيقبح **فلما** لا نسلم قبح التصرف في
ملك الغير مطلقا وانما يقبح **لوضوحه** اي لما لا يكلف فيما يحرفيه منزه من الضرر **مسئلة وسئم** حكم الفعل **الى ضروري** لا يحتاج
الى دليل **ونظري** يحتاج اليه **ومن الاول وجوب شكر المنعم** عند عامة العدلية فلا يحتاج الى دليل وخالفت الاشاعرة ولهذا **قيل** في الاحتجاج
لهم بانه **لو وجب لكان الوجوب لغرض** لكنه ليس لغرض اما الاولى فلانه لو كان الوجوب او الايجاب عبثا واما الثانية فلانه
**ليس لله** تعالى **غرض للزوم الحاجة** وهو متعال عنها **ولا للعبد والدنيا المشقة** اي لسكنه لان منه فعل الواجب وترك المحرم وذلك
مشقة ناجزة لا حظ للنفس فيه ولا غرض فيه للعبد **والاخرة اذ** امور الاخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه **ورد**
**منع الثانية** وهي الاستناد والغرض للعبد والدنيا ثابت **فانه الامن** من مضرة خوف العقاب على ترك الشكر **لاحتمال العقاب** على
الترك فان المغلب في نفع لا يحصل اذا نظر وبذلك فيما عليه عرف لزوم الشكر والعقاب عند عدمه **قيل** كما ان ترك الشكر محرم لما ذكرنا
فكذا الفعل محرم **انما** لانه **تصرف في ملك الغير بلا اذن** منه فانما يتصرف فيه العبد بنفسه وغيرها ملك لله تعالى **و** لان فعل
الشكر **استمرار** من صنائعه ليس للمنعم دور يعتد به بالنسبة الى ملكه منحها واسعنا به عنها والشكر عليها **كما** و شكر ملك وشملت
ملكه الحاصل من قصر على الغير اعطاه الملك اياها ولما كان شكره عليها بذكرها وتحريك انامله دائما لاجلها لا يليق بمنصب منعمها

عكس قيد شرط في الحرمة اذا ثبت ان المحرم لا يخص لا في الترتيب قلنا سلمنا فيما لو كان لا يخص لا يكون اخص من الاخص صريحا لغوا ❊

اي قيل لكن نقول ظن فيه قلنا المراد ظن كونه حمدا ذكر معناه سحر الدين ❊

ويعد استهزاء به كان طاعة العبد منه عبثا كذلك **قلنا** لا نسلم ما ذكروه من حصول الخوف من فعل الشكر اما اولا فلانه
لا نص لمالك وهو ظاهر وان كان كذلك وفيه نفع للفاعل فانه حسن بالضرورة كالاستظلال بحائط الغير والتطرق من ارضه
والتقاط ما تناثر من حب غلته بغير اذنه **قلنا** خوف حصول الشكر لا ينفي الاجارة المقتضية له **و** اما ثانيا وثالثا فلان **رجحان**
**طريق الامن** ورجحان **حال العبد المشتغل بالخدمة المواظب على الشكر على غيرها** من طريق الخوف وحال العبد المعرض عن الخدمة
المتغافل عن الشكر **ضروري** للقطع بان العبد المشتغل المواظب خير حالا من المعرض وان سلوك طريق الامن ارجح عند العقلاء كذا ما نحن
فيه ولا نسلم ايضا ما ذكر من كون شكر الله تعالى استهزاء لان شكر الملك العظيم على اعطائه استهزاء لان **المنة** من الله تعالى على العبد
**عظيمة عند الشاكر والسامع** لان وجود العبد وبقاءه وما به سائر كما لانه من الله تعالى فكان لها قدر بالنسبة الى جلالة المنعم عليه
واي قدر **ولا كذلك اللقمة** اذا اعطاها الملك العظيم فقيرا فطعن الفقير يردد ذكرها في المجامع ويحرك اغلته اعطاءها لها حقا
اللقمة عند المعطي والمعطى والسامع فعد مثل ذلك استهزاء بالملك **مسئلة** **وجب على النافي** لحكم عقلي او شرعي
عرضوري **دليل** عند الجمهور كما يجب على المثبت **وقيل لا يجب منهما وقيل يجب الدليل في نفي الحكم الشرعي** دون العقلي **لنا** ان
النافي يدعي **حصول علم بنفي امر عرضوري** لا في الوجود والا كان نفيه بديهي الاستحالة فلا يسمع دعواه ولا في العدم والا كان
نفيه غنيا عن الدليل وحصول علم نظري **فلا دليل محال** لان النظري يحتاج الى طريق يفضي اليه والا كان ضروريا لعدم الواسطة
نظريا لانه المفروض وهو محال **قيل** في الاحتجاج للمذهب الثاني لو لزم كل مدع لنفي ان يقيم الدليل عليه لوجب ان يلزم منكر دعوى
**الرسالة** ان يقيم الدليل على عدم رسالته **وكذلك منكر وجوب صلوة سادسة** وكذلك المدعي عليه المنكر لثبوت **المدعى** واللوازم
الثلاثة ظاهرة البطلان **قلنا** لزوم الدليل للنافي ملتزم **وهو انتفاء لازم الثبوت** المتحقق في الصلوة السادسة لان الاستمرار
من لوازم ثبوتها عادة واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وفي دعوى الرسالة لان لازمها وجود المعجزة وقد انتفى **و** قد يكون دليل النفي
**الاستصحاب** للاصل مع عدم الرافع له وهو متحقق في دعوى الرسالة والصلوة السادسة والمدعي لا ينفيها براءة الذمة فلا يحتاج
الى اقامة دليل اخر **قيل** لو كان الاستصحاب دليلا لافاد ظنا ولا يغني المنكر عن اليمين **قلنا** انما لم يفد الظن ولم يغن عن اليمين
لان انكار الحق المعرض دعوى الباطل فتعارضت العلة والاصالة والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلاثة مطالبون بالدليل كما
مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به **قيل** في الاحتجاج للمذهب الثالث اما على طرق الاثبات فطريقه المذهب الاول واما
على طرق النفي فانه **يعضدنا في الحكم الشرعي موافقة الاصل** وهو براءة الذمة عن الحكم الشرعي وعدم شغلها به **قلنا** الاعتضاد
بالاصل **يعود** بكم **الى الوفاق** لاستلزامه في سلك الادلة كما سبق **تنبيه** اختلف في صحة الاستدلال على عدم الحكم
بعدم الدليل فقيل بالصحة بناء على ان فقد الدليل بعد الفحص البليغ يفيد ظن عدمه وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم والفحص
اما بتفصيل ادلة المثبتين وابطالها واما بحصر وجوه الادلة ونفيها بعدم وجدانها وكون الاصل عدمها فيحصل بنفي الحكم والا لزم تجويز
ثبوت ما لا دليل عليه فيلزم القبح في الضروريات والنظريات اما الضروريات فتجويز وجود ممكنات كثيرة غير محسوسة يحصرها
واما النظريات فتجويز الغلط في كل دليل يقام عليها ورد بانه ان اريد النفي الاصلي فلا كلام فيه لكن حاصله عدم الثبوت لا ثبوت العدم
ولذا لا يصير المدعي العاجز عن البينة مقضيا عليه وان حلف خصمه المنكر وان اريد النفي الشرعي فلا نسلم صلاحيته للدلالة عليه
لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده كيف وان فوق كل ذي علم عليم ويمكن ان يجاب بان المدعي الظن فلا يدفعه احتمال الوجود
مع قوة البحث والتفتيش من المجتهد وبلوغه الغاية من الوسع وسع الله علينا في الدنيا والاخرة وهدى عقولنا الى معرفة
احكامه بالبراهين الظاهرة ووفقنا الله لسلوك الطريق **الموصل الى غاية السول من رضوانه واعانا على اداء شكر ما منح**
**من خصائص احسانه** وصلى الله على محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى اله الطيبين الطاهرين والاخيار الاتقياء
**العظيم** وكان الفراغ من تمام هذه النسخة المباركة بالعشر شهر رمضان الكريم عام ٧٠٦ عامين والعشرين